"Cuidado com os abismos e as gargantas, mas cuidado também com as pontes e as *'barriers'*. Cuidado com o que abre a Universidade para o exterior e para o sem-fundo, mas cuidado também com o que, fechando-a em si mesma, não criaria senão um fantasma de cercado, a colocaria à mercê de qualquer interesse ou a tornaria perfeitamente inútil. Cuidado com as finalidades, mas o que seria uma Universidade sem finalidade?"

Jacques Derrida, em "As Pupilas da Universidade"

ISBN 85-7448-0
9 788574 480084

Jacques Derrida

O Olho da Universidade

O Olho da Universidade

Jacques Derrida

Introdução de

Michel Peterson

JACQUES DERRIDA

O OLHO DA UNIVERSIDADE

Introdução de
MICHEL PETERSON

Tradução de
RICARDO IURI CANKO
e
IGNACIO ANTONIO NEIS

Estação Liberdade

Revisão Ignacio Antonio Neis e Michel Peterson
Composição Pedro Barros
Capa Antonio Kehl

Derrida, Jacques, 1930-
O olho da universidade / Jacques Derrida ; introdução de Michel Peterson ; tradução de Ricardo Iuri Canko e Ignacio Antonio Neis. -- São Paulo : Estação Liberdade, 1999.

Título original: L'œil de l'Université.
Bibliografia.

1. Filosofia - Estudo e ensino 2. Filosofia - Teoria I. Título.

99-2023 CDD-100

Índice para catálogo sistemático:
1. Filosofia 100

ISBN 85-7448-008-8

Editora Estação Liberdade Ltda.
Rua Dona Elisa, 116 – Barra Funda
01155-030 São Paulo SP
Tel.: (011) 3661 2881 / 3661 2882
Telefax: (011) 3824 0020 Fax: (011) 825 4239
e-mail: editora@estacaoliberdade.com.br
http://www.estacaoliberdade.com.br

Sumário

Prólogo

Os dois textos de Jacques Derrida cuja tradução propomos aqui fazem parte da terceira seção – "*Mochlos*: L'œil de l'Université" – da obra intitulada *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990 (p. 397-438 e 461-498).

"*Mochlos* ou o conflito das faculdades" foi primeiramente objeto de uma conferência proferida em inglês, em 17 de abril de 1980, na Universidade de Colúmbia (Nova Iorque), por ocasião do centenário da fundação de sua *Graduate School* e após a outorga do título de Doutor *Honoris Causa*. Esse texto foi inicialmente publicado na revista *Philosophie*, n. 2, 1984, Paris, Minuit. "As pupilas da Universidade. O princípio de razão e a idéia da Universidade" constitui a aula inaugural para a cadeira "Andrew D. White Professor-at-large", proferida em inglês na Universidade de Cornell (Ithaca, Nova Iorque), em abril de 1983. Esse texto foi num primeiro momento publicado em inglês, sob o título "The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils", na revista *Diacritics*, Johns Hopkins, outono de 1983. A seguir, foi publicado em espanhol, com tradução de B. Mazzoldi e R. P. Díaz, sob o título "El principio de Razón: la Universidad en los ojos de sus pupilo/as", na revista *Nomade*, Pasto, Nariño (Colômbia), n. 3, junho de 1984. Antes de ser incluído em *Du droit à la philosophie*, o original em francês havia sido publicado em *Le Cahier du Collège International de Philosophie*, n. 2, Osiris, 1986.

Os textos de Jacques Derrida e o texto introdutório foram traduzidos por Ricardo Iuri Canko e Ignacio Antonio Neis, sob a supervisão de Michel Peterson. Agradecemos a Donaldo Schüler por haver relido as traduções e nos haver auxiliado com seus preciosos comentários.

A Universidade: Da responsabilidade do corpo docente*

Introdução de Michel Peterson

Educar e disciplinar um animal que possa fazer promessas – não é essa a tarefa paradoxal que a natureza se propôs em face do homem? Não é esse o verdadeiro problema do homem?

[...]

Mas quantas coisas tudo isso faz supor! Como o homem, para poder assim dispor do futuro, teve de aprender a separar o necessário do acidental, a penetrar a causalidade, a antecipar e prever o que o longínquo oculta, a saber dispor seus cálculos com certeza, de modo a discernir o objetivo do meio – e até que ponto o próprio homem teve de começar por tornar-se apreciável, regular, necessário, *tanto para os outros quanto para si mesmo e suas próprias representações, para poder, finalmente, responder por sua pessoa* enquanto futuro, *como faz aquele que se liga por uma promessa!*

É essa precisamente a longa história da origem da responsabilidade. *[...] não é senão através da moralidade dos costumes e da camisa-de-força que o homem se tornou*

* Este texto é a versão consideravelmente remanejada de uma aula inaugural proferida em português na Universidade Federal de Rio Grande, em 15 de março de 1995. Essa aula inaugural se apresentava como uma leitura do texto de Jacques Derrida intitulado "*Mochlos* ou o conflito das faculdades". Devido à falta de tempo, as reflexões a respeito do texto "As pupilas da Universidade. O princípio de razão ou a idéia da Universidade", bem como aquelas que tangem ao conceito de Qualidade Total, não foram abordadas.

> *realmente apreciável. [...] Ponhamo-nos, em contrapartida, no final do enorme processo [...]: e acharemos que o fruto mais maduro da árvore é o* indivíduo soberano, *o indivíduo que é semelhante apenas a si mesmo, o indivíduo libertado da moralidade dos costumes, o indivíduo autônomo e supermoral [...], em suma, o homem com vontade própria, independente e persistente,* o homem que pode prometer...
>
> *Friedrich Nietzsche,* A genealogia da moral, *"Segunda Dissertação".*

Ao aceitar o convite para proferir uma aula inaugural, estou tomando partido. A favor ou contra a instituição universitária, à esquerda ou à direita, isso resta ver e, de fato, nos fatos, isso pouco importa, pois, ao falar diante de vocês, participo evidentemente de um sistema global de forças que me escapam e que não saberia, nem poderia (nem deveria) controlar. A verdade é que me comprometo diante de vocês a submeter a exame e a crítica certas palavras, termos e conceitos que envolvem a todos e cada um de nós, por pertencerem a uma *instituição*, a "Universidade", a qual nos convoca mediante uma série de mecanismos e de discursos. Entre essas palavras, termos e conceitos, o mais essencial será o de *responsabilidade*, palavra que sempre *parece* ressoar em função de uma esperança, de uma vontade, de uma soberania, daquilo que esperamos do futuro.

À guisa de introdução, cito duas passagens de textos retiradas de um número especial da revista *The Economist*, publicado em 1993 e intitulado "The future surveyed". Cito esses textos porque os editores da revista são formais quanto ao sentimento dominante que atravessa os dezenove artigos reunidos: o otimismo, e quanto às duas *idéias* vencedoras do século XX: a democracia e o capitalismo.

Ao procurar situar-se no horizonte de uma política pós-ideológica, a fim de demonstrar que o deslocamento fundamental pelo qual devemos esperar no albor do século XXI

consiste em uma passagem da democracia representativa para a democracia direta, Brian Beedham, um dos editores-sócios da revista, escreve: "[This move] requires the ordinary voter to become more knowledgeable about a wide variety of subjects, and to use his judgement of responsibility." O tom está dado: a responsabilidade, irmã do juízo, sustenta-se aqui na partilha democrática do saber.

Segunda citação, retirada desta vez do texto de Hernando de Soto, empresário peruano, segundo o qual os países da América Latina que conseguirão, nos próximos 150 anos, alcançar os países que desfrutam de uma economia de mercado são aqueles que, antes de estabelecerem programas de estabilização econômica, os quais, na maioria das vezes, não constituem senão reações temporárias à hiperinflação, e não mudanças fundamentais de atitudes, lutarem contra a propriedade informal e formalizarem os direitos de propriedade. Para tanto, será necessário compreender o caráter distributivo da responsabilidade: "Moreover, no single institution is responsible for formalising property: responsibility spread across a myriad of government departments"[1]. Nessa perspectiva, o estrelamento da responsabilidade implica, queiramos ou não, uma clara representação do corpo do Estado e de seus membros, representação que não pode, evidentemente, ocorrer a não ser que se assuma o problema da crise de identidade que atravessa não somente as sociedades ocidentais, como também o conjunto das sociedades contemporâneas.

Ora, parece que essa crise deve primeiramente ser pen-

1. "The missing ingredient", *The Economist*, 11 Sept. 1993, p. 12. Por outro lado, de Soto escreve: "[...] the differences between the developed and developing countries is in no small measure the difference between countries where property has been formalised and those where it has not" (p. 11). A passagem do texto de Brian Beedham (com quem praticamente não compartilho nenhuma idéia) intitulado "A better way to vote" e citado acima encontra-se na página 7. Outros autores falam igualmente da responsabilidade; entre eles, cito: Lawrence Freedman, "Weak States and the West", p. 40 (responsabilidade internacional); Diane Ravitch, "When school comes to you", p. 43-44 (responsabilidade comunitária), etc.

sada, desde o término da guerra fria, em função de um mundo doravante multipolar no qual a competição e a cooperação são o novo carteio, não apenas do bem-estar, mas também da sobrevivência tanto das empresas quanto das universidades[2]. Evidentemente, não é minha intenção tratar aqui de um assunto tão vasto e complexo. Nesse contexto e, em um sentido mais estreito, no da Universidade brasileira, ser-me-á, todavia, pertinente ligar, ao final do percurso, a noção de responsabilidade à de Qualidade Total, duas noções gêmeas que – como, por exemplo, as de segurança, de realismo, de eficácia, de *leadership*, de revitalização ou de caos – se tornaram sinais de lucratividade máxima na nova desordem mundial, em que uma das questões mais irônicas poderia vir a ser aquela que, igualmente em 1993, se colocava a revista *Business Week* em seu relatório especial sobre a luta global pelo capital. Pode-se, com efeito, legitimamente questionar se as economias dos países desenvolvidos ainda poderão satisfazer por muito tempo à extraordinária demanda de capital (e, portanto, de saber técnico) que hoje emana dos mercados emergentes. Várias alternativas foram propostas, sendo uma delas a de ajudar os países em via de desenvolvimento a construírem mercados de ações que atinjam rapidamente a maturidade. Por mais pragmática, racional e sedutora que pareça, essa solução deixa, contudo, em aberto o problema do tempo nos processos de amadurecimento econômico, porque, ao partir de uma lógica estrita e estreitamente econométrica, ela se torna em parte cega às dinâmicas políticas e culturais que permanecem historicamente imprevisíveis[3]. Quer nos pareçam abstratos, quer concretos,

2. Sobre esse assunto, ver Lester Thurow. *Head to Head. The Coming Economic Battle Among Japan, Europe and America*. New York : William Morrow & Co., 1992. Uma boa parte do *establishment* financeiro norte-americano não compartilha, evidentemente, dessa concepção de um mundo multipolar onde as relações de força entre os centros e as periferias se encontram permanentemente deslocadas. Ver, por exemplo, a série de artigos publicados por Karen Elliott House no *Wall Street Journal*: "The 90's and Beyond", Jan./Feb. 1989.

3. Para ter um apanhado desses problemas, ver *Business Week*, 3 Oct. 1993, p. 42-48. Para uma discussão mais aprofundada, pode-se consultar Michael G.

esses problemas nos tocam de muito perto a nós, membros da Universidade, porque afetam profundamente a visão que temos de nossas instituições e as relações que estas deverão ou poderão doravante manter com a sociedade. Como se representa nosso corpo docente nesse quadro? E nossos administradores? Quem somos hoje, onde estamos e para onde queremos ir? Como abordar o problema da responsabilidade da qualidade tanto do ensino quanto da pesquisa universitários no âmbito da "crise" atual?

Ao invés de *responder*, eu lhes direi simplesmente que estou, aqui e agora, fazendo, de certa maneira, corpo com vocês, com um corpo docente do qual não sou, se assim posso dizer, senão uma parte acoplada, um enxerto fugitivo. Por conseguinte, não estou aqui nem para completar um corpo, ao qual eu estaria (me haveria) – pelo tempo e pelo espaço de um discurso – momentaneamente unido, nem para desempenhar o papel, ingrato, de aliado. Por que, então, estou presente nesta sala? Certamente não para me opor ao poder, isto é, àquele conjunto de mecanismos (Michel Foucault falaria de "procedimentos") que articulam o campo dos poderes no qual estou circulando. Então, por quê?

Uma coisa é certa: não se trata de fazer com que aqui se joguem uma contra a outra as solidariedades – por exemplo, o corpo docente, o corpo discente e o corpo administrativo –, o que, para falar com propriedade, seria irresponsável; tampouco se trata de uni-las em uma espécie de hipotético *ec-stase* amoroso, em uma espécie de comunidade fantasmática que se definiria, para usar uma expressão de Heidegger, em função de uma "missão espiritual", ou seja, de um combate travado pelo Estado no horizonte da ciência. Jogar esse jogo equiva-

Papaioannou & Lawrence K. Duke. "L'internationalisation des marchés des valeurs naissants". *Finances et Développement*, Sept. 1993, v. 30, n. 3, p. 36-39. Para uma visão mais global dos processos de mudanças socioeconômicas atuais, ver George Soros. *Underwriting Democracy*. New York : Free Press, 1991; e *Looking Forward. The Next Forty Years*. John Marks Templeton, ed. New York : Giniger Book, Harper Business, 1993.

leria não apenas a postular a homogeneidade dos corpos unidos ou desunidos em uma luta cujas paradas [*enjeux*] estão por ser determinadas, mas igualmente a não reconhecer os propósitos que os guiam, os desejos que eles nutrem, os deveres que eles se impõem ou que lhes são impostos e até mesmo a vontade que afirmam. É isso que Heidegger, de certa forma, deixa entender em seu célebre e controverso discurso proferido em 1933, por ocasião da sua posse como reitor da Universidade de Friburgo. Após haver definido a essência da ciência, não como uma tomada de conhecimento, mas, antes, como um tríplice laço que, no horizonte do Ser, prende o povo alemão (povo que quereria presumivelmente ser um "povo conforme o espírito") ao destino do Estado em uma missão espiritual, Heidegger escreve:

> A vontade-da-essência do corpo docente deve despertar e reforçar-se visando à simplicidade e à amplitude do saber que diz respeito à essência da ciência. A vontade-da-essência do corpo discente deve obrigar-se a atingir a mais alta clareza e o mais alto rigor do saber; e deve dar ao saber que ela tem, por conivência, do povo e de seu Estado, a forma da essência da ciência, trazendo-lhe exigência e determinidade. Essas duas vontades devem obrigar-se reciprocamente ao combate. Todas as capacidades de vontade e de pensamento, todas as forças do coração e todas as aptidões da carne devem desdobrar-se *pelo* combate, reforçar-se *no* combate e conservar-se *enquanto* combate[4].

Se quiserem, deixemos de lado, esta noite, a questão de saber como o saber do povo e do Estado seria transmitido aos estudantes para simplesmente assinalarmos que não se pode não ser impressionado, e perturbado, pelo caráter agonístico

4. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität/L'auto-affirmation de l'Université allemande*. Trad. francesa Gérard Granel. Mauvezin : Trans-Europ-Repress, 1982, p. 20.

da opção que parece impor-se ao *espírito* de Heidegger, opção que se estabelece em virtude de um laço entre o trabalho, as armas e o saber, e que deve conservar-se, até mesmo reservar-se, *no* combate. Pois – e é isto que importa, tanto para Heidegger sob o regime nazista quanto para nós sob um regime que alguns chamam neoliberal – esse combate pelo qual se define a oposição eidética entre a força dos mestres, dos guias, e a resistência dos estudantes, dos guiados, seria precisamente um lugar de abertura, um lugar a partir do qual se instituiria, se assim posso dizer, a autonomia da Universidade alemã:

> Somente o combate mantém a oposição aberta, somente ele implanta no conjunto do corpo dos professores e dos alunos aquela disposição fundamental a partir da qual a autoafirmação autodefinidora autoriza a automeditação em vista de uma autonomia autêntica.

Seria preciso, sem dúvida, interrogar mais a fundo essa cadeia de *autoi*. Apelando simultaneamente para o combate e para a solidariedade, ela estabelece, com efeito, uma relação com o outro, com o *hétero*, que implica um jogo de oposições abertas e, para falar com franqueza, um *combate responsável*. Daí a pergunta à qual Heidegger é levado, e na qual, para convocar vocês, para provocar-nos, substituo aqui – com um gesto que mereceria, evidentemente, uma crítica radical – o adjetivo *alemã* pelo adjetivo *brasileira*[5]:

5. Gesto que, porque mereceria efetivamente uma crítica severa, deve ser executado pelo que ele interroga sobre a *terra* brasileira, sobre sua partilha, que parece ainda impossível nos dias de hoje. O que significa manobrar pela ou contra a repartição de um solo? Como uma certa instituição – filosófica, literária, política – torpedeia *conscientemente*, através de diversas estratégias de recuperação e de reapropriação nacionais e patrióticas, qualquer veleidade de pensamento do nomadismo territorial? Abramos simplesmente uma avenida: seria possível que a cultura brasileira, concebida como obra, recepte em seu fundo a desmedida da fratura societal, tão absoluta quanto a falta histórica do holocausto, e igualmente *proveitosa?* Eu deveria, evidentemente, apelar neste debate para Euclides da Cunha ou para Oswald de Andrade. Limitar-me-ei, no entanto, a fim de não disseminar demasiadamente minhas palavras (embora essa tentação não esteja ausente) e de

Queremos a essência da universidade brasileira, ou não a queremos? Depende de nós saber se, e até onde, fazemos esforço com vistas a essa automeditação e auto-afirmação, um esforço fundamental, e não apenas ocasional –, ou então se (com as melhores intenções do mundo) nos contentamos com modificar velhas orientações e acrescentar novas. O que ninguém nos impedirá de fazer[6].

O *que ninguém, com efeito, nos impedirá de fazer...*

A vontade aqui em ação implica um "nós" que compromete corpos (Heidegger fala de coração e de carne): um corpo docente e um corpo discente, em uma direção comum. Ela obriga a um encontro que requer uma "lucidez", ela própria efeito de um jogo de forças. Esse encontro, esse combate instituem-se em vista da essência e, assim, em função do elo entre a essência e a verdade. É por esse motivo que, antes mesmo de sabermos se queremos ou não a essência da Universidade brasileira, precisaríamos, segundo essa lógica, segundo essa política, assumir nossa responsabilidade e interrogar-nos sobre a essência enquanto tal, ou seja, como diria Heidegger, dirigir nosso olhar para o que caracteriza a "verdade" *enquanto tal.* A questão passaria então a ser: queremos o que caracteriza a verdade da Universidade brasileira?

Mas minha responsabilidade aqui é mais modesta, e nossa tarefa mais delicada, do que enfrentar a questão da verdade. Ela é, por assim dizer, mais reduzida e se mantém nos estreitos

ilustrar o risco da aproximação que corro, às reflexões de Maurice Blanchot, que, após haver indiretamente criticado a certeza heideggeriana do destino hegemônico do povo alemão baseado na repetição do pensamento grego, e depois varrido as explicações de que a adesão do filósofo só teria servido para facilitar certas obrigações administrativas, escreve isto: «Esta é, para mim, a responsabilidade mais grave: houve corrupção da escritura, abuso, deturpação e desvio da linguagem. Sobre esta, pesará doravante uma suspeita» (*Les intellectuels en question. Ébauche d'une réflexion*. Paris : Fourbis, 1996, p. 11, nota 3. Este texto é uma reimpressão daquele publicado no número 29, de março de 1984, da revista *Le débat*).

6. *Ibid.*, p. 21.

limites do corpo docente – se é que podemos perceber, na situação que nesta noite é a nossa, o que é esse corpo, estranho a si mesmo, e seus efeitos de corpo a corpo[7]. Pois parece-me – ao menos é o que se constata quando se lê a proposta de estatuto da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, feita pela Associação dos Docentes em 1º de dezembro de 1993 (Título III, Capítulo I: "Dos docentes") – que fazemos hoje cada vez menos caso do corpo enquanto tal de docentes (mesmo que os mais variados tipos de dispositivos prevejam diversas *vantagens* em termos de transporte, alimentação, etc.), ao passo que, para tomar apenas este exemplo, a Carta de Fundação da Universidade Jagellona, em Cracóvia, que data de 12 de maio de 1364 e se baseia nos costumes das Escolas de Bolonha e de Pádua, leva em consideração – é verdade, para nós, de maneira curiosa – não o próprio corpo, evidentemente, mas pelo menos todas as suas necessidades físicas e morais. Não somente estão assegurados os direitos, liberdades e estatutos dos membros do corpo docente, mas constata-se também, além das isenções de taxas e de impostos que lhes são concedidas, uma preocupação fundamental com a livre passagem de qualquer substância, como cavalos, livros, roupas, lençóis, dinheiro e utensílios domésticos. Mais ainda. Caso um professor ou um de seus servidores seja roubado por um súdito do reino, a Universidade compromete-se a reparar os danos causados. Uma vez comprometida a Universidade, os membros do corpo docente encontram-se, por assim dizer, protegidos, a menos, naturalmente, que cometam adultério, se entreguem à prostituição, perpetrem assassinatos ou cometam crimes capitais[8].

7. Refiro-me, nesta questão, ao texto de Jacques Derrida dedicado ao GREPH (Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique), constituído em 15 de janeiro de 1975: "Onde acaba e onde começa um corpo docente?". *Du droit à la philosophie*. Paris : Galilée, p. 111-145. Trata-se do fato de o corpo docente não encontrar seu incalculável lucro mortal senão na medida em que se apague da cena enquanto corpo portador de uma representação, significação, enquanto *simulacro de corpo homogêneo*.

8. *The Founding Charter of the Jagellonian University*. Kraków : Jagellonian University Foundation, s.d. Aproveito para mencionar que uma mudança de estatuto – que

Mas em nossa época, nesse assunto, qual é minha responsabilidade, qual é então nossa responsabilidade num país, o Brasil, onde uma larga fatia da propriedade permanece informal? A questão não se esgota aí, pois os verbos que acompanham a palavra *responsabilidade* (aqui se poderia pronunciar o termo em inglês: *responsibility*, e ouvir nele a obrigação que ele comanda no horizonte do parlamentarismo britânico) já deveriam compelir-nos a redobrar nossa vigilância. Com efeito, em princípio, uma responsabilidade é tomada por alguém, em uma determinada ordem do discurso, perante uma determinada instituição, de acordo com determinados imperativos. Mas essa "tomada" poderia constituir tanto um compromisso de alguém perante um outro quanto uma su(pe)rpresa, uma retração, um esforço, uma consumação, um plágio, uma permissão, um roubo [*vol*], até mesmo um estupro [*viol*].

Como, por quê, com que objetivo se assume então uma responsabilidade? Quem a reivindica, declina, estabelece, prova, demonstra, aumenta, agrava, e em virtude de que lei(s), segundo que desejo? Quem se encarrega dela, quem se descarrega dela, que peso representa ela? O que é essa responsabilidade que trazemos aqui à nossa atenção? Como se é consciente de uma responsabilidade, como se toma consciência

implica, no caso concreto que nos interessa, uma mudança de denominação, ou seja, a eventual passagem de uma Fundação Universitária para uma Universidade Federal (ver, a respeito, o relatório "Denominação da Instituição" [Processo 23116.001356/94-59], de 26 de setembro de 1994) – deve ser analisada, além ou aquém de seus efeitos econômicos e políticos, na perspectiva dos efeitos do nome próprio. Sobre esse aspecto, Derrida foi extremamente claro. Proponho, para alimentar a reflexão, consultar, além dele, o excelente ensaio de Gauri Viswanathan "The Naming of Yale College. British Imperialism and American Higher Education", publicado em *Cultures of United States Imperialism*, Amy Kaplan & Donald E. Pease, eds. Durham, London : Duke University Press, 1993, p. 85-108. Viswanathan procura, entre outras coisas, esclarecer as condições que tornaram possível o nascimento de Yale, ao permitir a transição do mercantilismo britânico para a circulação da riqueza colonial em uma economia global. Ocorre que essa transição tem justamente a ver com a "usurpação" do nome, pois a Universidade leva o nome de Elihu Yale, um funcionário que fez fortuna com a East India Company, enquanto a Idéia da fundação vem de um grupo de dissidentes do Connecticut, cujos representantes foram Cotton Mather e Jeremy Dummer.

dela? Está sempre implicada uma tomada de consciência em qualquer responsabilidade? O que é mesmo – a questão continua, de qualquer forma, longe de ser resolvida – a consciência? Qual é a parte de desconhecido – ou de loucura, igualmente – que recai sobre aquele, ou aquela, ou aqueles que *tomam*, ou evitam, igualmente, uma responsabilidade?

O Próprio Impossível

> *Seria difícil encontrar alguém mais dedicado ao seu trabalho do que Akáki Akákievitch. Mais do que isso: ele tinha ciúme do seu trabalho. Não: ele lhe tinha amor. Na atividade de copiar ele construía um mundo próprio, variado e agradável. [...] Um diretor, homem de bom coração, quis recompensá-lo pela longa dedicação e mandou que lhe dessem um trabalho mais importante que a simples cópia, ou seja: de um caso já concluído ele deveria fazer uma circular e enviar a outra repartição; o trabalho consistia apenas em mudar os títulos e passar os verbos da primeira para a terceira pessoa. Isso constituiu para ele uma tarefa tão difícil que, todo suado, enxugando a testa, ele finalmente disse: "Não, é melhor eu copiar alguma coisa." Desde então ele foi deixado definitivamente na escrita.*
>
> *Nicolau Gogol*, O Capote[9].

Começarei com a seguinte proposição: *Tomar uma responsabilidade talvez seja doravante impossível* – pelo menos se continuarmos a nos colocar sob o regime da *obrigação*, do *imperativo*. Ninguém pode, na realidade, *tomar* uma responsabilidade sem se refletir enquanto sujeito; em outras palavras, sem cumprir um gesto de domínio. O que não quer dizer, insisto, que uma responsabilidade não seja um *princípio*, uma *obrigação* ou uma *necessidade* que nos incumbem, que

9. Trad. Maria Aparecida Botelho Pereira Soares. Rio de Janeiro : Alhambra, 1986, p. 13-14.

nos cabem. A proposição apresentada significaria simplesmente que não somos nem os sujeitos nem os objetos da responsabilidade, que devemos *fazer-nos* ou *tornar-nos* responsáveis, ou seja, supermorais, ultrapassando o reino do "calculável" rumo ao futuro. A impossibilidade de tomar uma responsabilidade, da tomada, à qual nos obriga a responsabilidade, faz voar em estilhaços a clivagem entre sujeito e objeto. O sujeito que se acha efetivamente, um dia, no momento pragmático dessa tomada toma repentinamente consciência de que sua consciência está em jogo, pois descobre que não pode estatuir quanto ao *eu* a partir do qual acredita falar, ser, dizer e fazer.

Se a tomada de responsabilidade é impossível, é porque a responsabilidade, num sentido não-situável que deveremos precisar e que tem a ver com a linguagem, é *o próprio impossível.* O que implica *ser a responsabilidade estranha a qualquer responsabilidade*, a qualquer imputabilidade e, por conseguinte, a qualquer economia, a qualquer falta, expiação e culpabilidade. Pois a palavra *responsabilidade* entretém, não esqueçamos, uma inquietante e estranha familiaridade com a palavra *culpabilidade*. O que, obviamente, compromete a questão do coletivo, do *body politic*, do nós, da comunidade, da Universidade, do corpo, do corpo docente, do ensino, do domínio, da perda. Em uma palavra, nietzschiana, a impossível responsabilidade, a responsabilidade enquanto impossível, só pode situar-se além do bem e do mal.

A palavra *responsabilidade* envolve igualmente o sentido e a direção desta aula, na medida em que ela se dá como inaugural, cerimonial. Qual é o elo de uma aula com uma consagração? O que e/ou quem consagra uma aula? O que se entrega? O que se recebe? Que matéria é assim entregue, por que corpo e para que corpo? Como um corpo entrega essa matéria, essa *hylé*, se ele mesmo pertence a um corpo em princípio, e de acordo com o entendimento comum e institucional, mais amplo do que ele? Como um corpo que se erige pode ser mais amplo do que outro corpo, já erigido? Como a questão do número joga nessa medida, no ensino, no Estado?

A esse jogo de questões sem respostas imediatas ou tranqüilizadoras eu poderia entregar-me durante toda esta aula. Mas falta-nos tempo, nosso tempo. E esse jogo, ainda que nos aproxime do impossível que eu evocava há pouco de passagem, reduz – se eu me colocar no espaço propriamente econômico da Qualidade Total (será necessário voltar a essa expressão) – o alcance da aula. Pois, no fundo, o que é uma aula?

LEITURA DA AULA

Para inaugurar aproximativamente minha palestra, responderei, embora deva retomar posteriormente a questão, citando duas frases, aparentemente simples, duas frases que fundamentam para quem as proferiu uma interrogação acerca da ameaça que pesava – e que ainda pesa – sobre o ensino da filosofia[10]. Eis as duas frases em questão:

"Não há lugar neutro ou natural no ensino.

Aqui, por exemplo, não é um lugar indiferente."

O que dizem essas frases proferidas por Jacques Derrida

10. Mas não, é pelo menos o que acredito, sobre a literatura, a qual não corre de modo algum o risco de ser afogada na economia global da performatividade. Pois, de fato, *a* literatura se faz – e sempre foi – *rara*. Ao comentar a *Mímica* de Mallarmé, Derrida escreve, um tanto brutalmente: "A literatura se anula na sua ilimitação. Esse curto-tratado de literatura, se *quisesse dizer* algo, do que [...] com alguma razão duvidamos, enunciaria primeiramente que não há – ou há apenas, tão pouca – literatura; que, em todo caso, não há essência da literatura, verdade da literatura, ser-literário da literatura. E que a fascinação pelo 'é', ou pelo 'que é' na questão 'o que é a literatura' vale o que vale o hímen – não é exatamente nada – quando, por exemplo, faz com que se morra de rir. O que não nos deve impedir, pelo contrário, de trabalhar para saber o que se representou e se determinou sob esse nome – literatura – e por quê." *La Dissémination*. Paris : Seuil, 1967, p. 252-253. Descartados esse risco e esse perigo, precisamos, portanto, como Mallarmé, chegar a ler. Para uma excelente discussão sobre a questão da relação entre literatura e filosofia em Derrida, ver o último capítulo do livro de Rodolphe Gasché *The Tain of the Mirror*. Cambridge : Harvard University Press, 1986.

em um contexto singular[11] e a partir de um contexto singular? E em que dizem respeito à nossa questão: o que é uma aula? Seriam, obviamente, necessárias inúmeras páginas para analisar as duas frases e seus efeitos. O próprio Derrida está se ocupando disso já há um bom tempo. Por isso, não farei aqui senão algumas considerações gerais.

Inicialmente, há, nessas frases, um imperativo locativo. Trata-se, *in situ*, de espaço, de lugar. Não há apenas o docente, sua palavra e sua voz que ocupam uma posição, visto que o lugar a partir do qual é proferido o ensino também ocupa uma posição. Por outro lado, esse lugar é dado por Derrida na forma negativa: "Não há" e "Aqui [...] não é". Aliás, a reiteração e a repetição da negação afetam a positividade do lugar. Elas encarnam uma decisão. Clamam por um combate, por um conflito, talvez até mesmo por uma espécie de hostilidade. Em todo caso, pela violência da artificialidade, do brilho, da paixão, do engajamento, da adversidade. Mas essa adversidade e esse combate tomam uma forma muito particular na exata medida em que não se comprometem em função de um *polemos*, ou seja, de um *diferendo* no sentido em que Jean-François Lyotard entende esse termo. Elas implicam a abertura de um espaço em que se decompõem todas as oposições, isto é, para retomar o termo de Derrida, uma *diferença*[12], um movimento pelo qual as oposições que assinam e que marcam o conceito de responsabilidade se encontram diferidas, desviadas. Esse espaço é aquele em que a responsabilidade se vê delegada por uma discórdia ativa. Esse espaço é o espaço do não-originário, da não-precedência, um espaço no qual o en-

11. *Ibid.* (ver *supra*, nota 6), p. 122.

12. Acerca da *diferença*, ver, evidentemente, *Da Gramatologia*. São Paulo : Perspectiva, 1972, e "A Diferença". In: *Margens da Filosofia*. 2. ed. São Paulo : Papirus, 1991, p. 27-69. Lyotard define o diferendo da seguinte maneira: "Diferentemente de um litígio, um diferendo seria um caso de conflito entre (pelo menos) duas partes que não poderia ser decidido equanimemente por falta de uma regra de juízo aplicável às duas argumentações. O fato de uma ser legítima não implicaria que a outra não o fosse." *Le Différend*. Paris : Minuit, 1983, p. 9.

contro agônico do outro não pode lucrar. Esse espaço é movimento e produção econômica de um não-conceito: a responsabilidade, não-conceito porque rompe com todas as cadeias identitárias (cadeias dos signos, dos assuntos, das famílias, dos campos, das áreas, etc.). É nesse sentido que "Aqui, por exemplo, não é um lugar indiferente". Aqui é uma diferença, aqui é um lugar explosivo, aqui é um lugar em que a responsabilidade encontra sua dificuldade em querer-dizer, em querer-se-dizer.

A partir daí, desse movimento, como compreender o que é uma aula[13]? Uma aula é, antes de mais nada, o que um corpo discente ao qual se ensina é obrigado a saber. O estudante que aprende sua lição recebe uma ordem no sentido de que deve ser capaz de repetir fielmente o que lhe mandaram dizer. Assim, o docente conta com o fato de que o discente repetirá o que sabe. Disso depende o sucesso ou o fracasso do ensinado. O estudante, para se ver legitimado, deve narrar, fazer a narrativa do saber.

A aula se dá igualmente como uma série de conselhos, de preceitos. Em outras palavras, como um conjunto de regras de conduta. Toda aula é moral, visto que conselhos comandam um ensino salutar e desejado como tal. O ensino acaba sempre por tornar-se, como o mundo, uma fábula. Mais ainda, o ensino de uma aula apela para a transmissão de uma experiência. É por isso que uma aula deve desconfiar da pureza, dos *a priori*, e utilizar todos os sentidos, todos os recursos da sensação.

Ora, se a aula é ensino, o é na medida em que ela consiste, antes e acima de tudo, em uma experiência de leitura. Lembro simplesmente isto: os termos que nos interessam provêm do mesmo étimo e pertencem a um mesmo campo semântico do latim medieval: "lição" provém de *lectio, -onis*, "leitor", de

13. Por razões óbvias, deixo aqui de lado, propositalmente, a ambigüidade entre *lição* e *aula* – sendo o termo *lição* associado, em português, ao ensino primário, e tendo *aula* um sentido mais nobre e solene. A esse respeito, ver o posfácio de Leyla Perrone-Moisés para *Aula*, de Roland Barthes: "Lição de casa". 6. ed. São Paulo : Cultrix, 1992, p. 49-89.

lector e "leitura", de *lectura*. No âmbito da liturgia romana, a lição é o conjunto dos textos da Escritura ou dos Padres da Igreja lidos ou cantados nos ofícios litúrgicos. O leitor é aquele, o clérigo, que recebe a ordem do "leitorado" e, portanto, da repetição, repetição que mantém laços difíceis de delimitar com a memória e com o que se pode chamar, por economia de tempo, de compreensão e de interpretação (canônica ou não) de um texto.

Aliás, a complexidade desses laços percebe-se no circuito que o texto, por assim dizer, percorre nessa operação de leitura pública. De maneira sumária, pode-se retraçar, de um ponto de vista fenomenológico, o sistema de sentidos que o estrutura: a visão e a voz do leitor transmitem-no ao ouvido do ouvinte silencioso. Mesmo deixando de lado os aparelhos fonadores e respiratórios do leitor, o aparelho auditivo (o do leitor que se ouve, bem como o do leitor que ouve) e o ar através do qual circula a voz, não se pode deixar de ficar surpreso pelo fato de que, no curso dessa leitura pública que se faz em voz alta e se ouve de boca fechada mas de ouvidos abertos, o texto surge de um corpo para ser transmitido a um outro corpo, a outros corpos. O que, não esqueçamos, tem a ver com a partilha que se estabelece entre o público e o privado e acarreta uma partilha entre posturas (por exemplo, de pé/sentado).

Com esses poucos elementos dispostos, vocês compreenderão agora por que considero que minha responsabilidade maior consiste, aqui e agora, em propor-lhes uma leitura. Minha posição é a de um leitor que pretende oferecer uma *leitura*, ou seja (no duplo sentido da palavra inglesa *lecture*), um discurso sobre ou a respeito de um discurso da e sobre a responsabilidade e, concomitantemente, o texto desse discurso. A menos que esse texto seja esse próprio discurso.

Que leitura, que aula vou então empreender, se é necessário discorrer sobre a responsabilidade, sobre a soberania, sobre a moralidade, sobre o *impossível*? Escolhi, entre vários outros, dois textos de Derrida que nos convocam particularmente a este lugar de diferença. Trata-se de "*Mochlos* ou o

conflito das faculdades" e "As pupilas da Universidade. O princípio de razão e a idéia da Universidade".

A Forma da Questão

Como manter minha promessa?

Comecemos com o mais simples. O nome próprio "*Mochlos*", ancorado no título do primeiro texto, retoma o título genérico da terceira seção da obra *Du droit à la philosophie*, isto é, "*Mochlos*: O olho da Universidade"[14]. A referida seção compreende outros quatro textos: "Pontuações: o tempo e a tese", "Elogios da filosofia", "As antinomias da disciplina filosófica" e, por fim, "Popularidades. Do direito à filosofia do direito". Esse conjunto de seis textos leva diretamente em conta os efeitos da relação entre a Universidade, o filosófico e o direito do direito. Duas observações preliminares.

Primeiramente, os três primeiros textos dessa seção, a saber, os dois que serão objeto de nossa leitura e "Pontuações: o tempo e a tese", ou seja, aqueles que enfrentam a questão da Universidade, a Universidade como questão, foram inicialmente (mas o que é inicialmente?) publicados ou proferidos em inglês, o que implica um trabalho constante de tradução, pois, como lembra Jay Hillis Miller, Derrida redige seus textos em francês e os traduz para o inglês perante a platéia[15]. Essa exigência da tradução deve-se à não-neutralidade babélica de cada lugar, de cada universidade, de cada faculdade e de cada país

14. *Mochlos* é, entre outros, o nome de uma ilhota situada nas proximidades de Creta, ilha onde reinou Minos e cujo centro foi Cnossos. Foi lá que se conseguiu, graças à equipe britânica dirigida pelo arqueólogo Arthur John Evans, descobrir um "tesouro" que se compõe de magníficos vasos de pedra, bem como de jóias de ouro, armas, figurinos e selos de esteatita que seguramente testemunham, ainda que o mundo egeu permaneça preso à civilização neolítica, uma arte de indubitável originalidade, ligada, sem dúvida, à influência da Ásia sobre o minóico antigo (2400-2100).

15. "La consécration américaine". *Magazine littéraire*. "Jacques Derrida. La déconstruction de la philosophie", n. 286, mars 1991, p. 33.

nos quais ele toma a palavra. Comprova-o o texto intitulado "As pupilas da Universidade. O princípio de razão e a idéia da Universidade", devendo entender-se a palavra *pupila* – para quem ouve inglês através do francês (e, em nossa situação, através do francês e do português) – não apenas como uma órfã amparada pelo Estado mas, igualmente, como o orifício central da íris por onde passam os raios luminosos e como aquela estudante a quem se ensinou. Toda uma ótica da responsabilidade e da metafísica é desdobrada aqui na medida em que a palavra *pupila* é o lugar em que se jogam o olhar e o poder. Lugar altamente significativo, uma vez que "As pupilas da Universidade..." é justamente o texto de uma aula inaugural para a cadeira "Andrew D. White", proferida em Cornell (Ithaca, Nova Iorque) em abril de 1983. Não posso deixar de citar aqui, em português, a nota introdutória do texto publicado em francês:

> Acreditei não ser possível nem desejável apagar [do texto desta aula inaugural] tudo o que se referia à circunstância, aos lugares ou à história própria desta Universidade. A construção da conferência mantém uma relação essencial com a arquitetura e a paisagem de Cornell: a altura de uma colina, a ponte ou as "barreiras" acima de um certo abismo (em inglês: *gorge*), o lugar comum de tantos discursos inquietos sobre a história e o índice de suicídios (no idioma local: *gorging out*) entre os professores e entre os estudantes. O que se deve fazer para evitar que se precipitem no fundo da garganta? É ela responsável por todos esses suicídios? Será preciso construir cercados? Pela mesma razão, julguei preferível deixar em inglês certas passagens. Em certos casos, sua tradução não traz problema algum[16].

Com efeito, a tradução *visual* da relação entre a garganta

16. A paginação das citações de Derrida indicada entre parênteses remeterá doravante às traduções propostas neste próprio volume. Para a presente passagem, cf. p. 123.

e a morte não coloca nenhum problema para esta aula, para esta leitura, para este comentário. Pois não constituirá a leitura dos textos que esboçarei aqui e agora, de certa forma, mais que uma interpretação, uma tradução? Qual é o limite, o cercado?

Retomemos.

Lugares, histórias, discursos, morte, cercados, passagens, não se acabaria de analisar todos os motivos que passam pela *garganta* e pelo *olho* daquele que, ao proferir uma aula inaugural, não pode pertencer-se senão no impossível, naquilo que vem. "Aqui, por exemplo, não é [tampouco] um lugar indiferente." E isso porque certas palavras, por causa de meu sotaque, de minha elocução, de minha voz, de minha respiração, de meu corpo, de nossos corpos, deste edifício, permanecem – e sempre permanecerão – na minha garganta e serão sempre visíveis, audíveis. Se não há aqui histórias de suicídios, há pelo menos, como em qualquer Universidade que se respeite e se queira responsável, uma história de tradução, ou seja, narrativas de morte que fundam a comunidade acadêmica em torno de uma arquitetura do saber e do poder. De que morte(s) se trata? Certas palavras, certos programas, certos textos, devem morrer – até mesmo suicidar-se... – para que outros morram. Em nossa situação, uma fundação deve morrer para que morra uma Universidade.

O que traz minha segunda observação. Todos os textos da seção "*Mochlos*: O olho da Universidade", que oferecem uma reflexão sobre a instituição acadêmica através, principalmente, da instituição filosófica, partem da fundação kantiana para ir rumo a um lugar impossível, o qual, para Derrida, não pode marcar nenhum acontecimento, nenhuma origem assin(al)ável.

Voltemos a "*Mochlos* ou o conflito das faculdades". É o texto de uma conferência sobre a fundação, sobre a impossível origem da Universidade. Ele oferece, ademais, uma visão

extremamente clara da perspectiva desconstrucionista, perspectiva que se pode seja aceitar, seja desprezar, seja denegar. Essa conferência foi proferida em inglês, em 1980, em Colúmbia, por ocasião do centenário da fundação de sua *Graduate School* e após a outorga do título de Doutor *Honoris Causa*. Trata-se, pois, de um texto de comemoração, de celebração. Ora, essa comemoração toma rapidamente um duplo sentido. Celebra certamente um aniversário que se poderia dizer feliz – o de uma fundação –, mas traz igualmente a lembrança de uma instituição – a Universidade – que passa por sérias dificuldades para se manter sobre a base de sua idéia principal. Mais radicalmente: esse texto consagra a morte de uma idéia, o fim de um certo infinito que se presume fundar a "razão de ser" da Universidade.

Acrescentemos, por fim, que a questão da comunidade se vê aqui submetida à possibilidade de seu fim sob a forma de coletivo tal como pensada por Kant. Aliás, desde o *incipit*, Derrida abre claramente essa perspectiva, esse "combate": "*Se* pudéssemos dizer nós...", poderíamos colocar esta e aquela questão. Ora, pareceria (se nos fiássemos na forma condicional) que não poderíamos dizer *nós*. Daí a dificuldade inaudita de pensar a questão da responsabilidade em vista do nó que formam conceitos tais como os de comunidade, de lei e, quiçá, os de comunicação, de comunismo e de religioso. Sem contar a necessidade, para quem se posicione em relação à responsabilidade, de ideais e atitudes como as de liberdade, sacrifício, abandono, exigência, vontade.

Evoco aqui essas atitudes a fim de ressaltar que este texto ganharia em ser lido não apenas entre Kant e Heidegger, mas também em função da relação que a Universidade obscuramente mantém com seu próprio fim, com a morte. Parece-me, aliás, difícil lê-lo sem evocar, não somente a presença oblíqua e dolorosa de Heidegger (através do texto já citado de 1933 sobre a auto-afirmação da Universidade alemã), mas também a presença, através de textos não citados, mas chamados, de Bataille, Blanchot e Jean-Luc Nancy. Seria impossível des-

dobrar aqui, tão numerosas são, as camadas que "*Mochlos*" recobre. Faço apenas questão de citar, na íntegra, uma resposta possível a uma das interrogações de Derrida, a saber: "Pergunto-me primeiramente se poderíamos dizer 'nós' e debater juntos, numa linguagem comum, formas gerais da responsabilidade nesse terreno [ou seja, no da responsabilidade da Universidade]?"[17] Essa interrogação é, obviamente, fundamental para nós, para esta Universidade que deve viver uma espécie de defasagem permanente e assumir, de qualquer forma, uma certa marginalização no seio da Universidade brasileira e, por conseguinte, da comunidade universitária mundial.

Dito isso, seria preciso ainda interrogarmo-nos sobre o sentido da comunidade, sobre sua improvável direção. Para resumir, cito, como resposta a essa interrogação não-formulada, um magnífico texto de Maurice Blanchot, que talvez seja menos um texto próprio dele do que um texto *comunitário*, um texto *comunista*, um *texto comum* que ele compartilha com Georges Bataille e Jean-Luc Nancy. Em todo caso, trata-se, num primeiro momento, de Bataille e, num segundo momento, do comentário de Blanchot:

> "A comunidade ocupa, pois, este lugar singular: ela assume a impossibilidade de sua própria imanência, a impossibilidade de um ser comunitário como sujeito. A comunidade assume e inscreve, de certa forma, a impossibilidade da comunidade... Uma comunidade é a apresentação aos seus 'membros' de sua verdade mortal [...]. É a apresentação da finitude e do excesso sem volta que funda o ser-finito..."
>
> Há dois traços essenciais neste momento da reflexão: 1) A comunidade não é uma forma restrita da sociedade, tampouco tende à fusão comunicacional. 2) Diferentemente de uma célula social, ela se impede de operar e não tem

17. "*Mochlos* ou o conflito das faculdades", p. 89. As referências a este texto serão doravante indicadas entre parênteses após as citações.

como fim nenhum valor de produção. Para que serve ela? Para nada, senão para tornar presente o serviço a outrém até mesmo na morte [...].

A passagem que acabo de citar, e que se encontra em *La communauté inavouable*[18], parece-me expressar o que se destaca na história do olho da Universidade. Sem seguir a caminhada de Blanchot, pode-se rapidamente focalizar dois elementos fundamentais: 1° – a impossibilidade do consenso, pensado por Bataille como forma fantasmática e totalitária do poder (em outros termos, a impossibilidade de uma teoria do agir comunicacional, na medida em que, como ressalta Derrida, a partilha entre o performativo e o teórico é uma falsa partilha); 2° – a direção mortal dos membros de uma comunidade, direção essa que me parece levada em conta por Derrida, que talvez vise, em "*Mochlos*", uma espécie de comunidade acéfala no sentido de Bataille, mas uma comunidade evidentemente *impossível* e *soberanamente* responsável.

Compreende-se, por conseguinte, por que a questão da comunidade se vê rapidamente ligada à afirmação de que "*nós nos sentimos mal* [*na Universidade*]" (89), podendo a duplicação do *nós* ser lida como sua anulação. A fórmula derridiana termina, aliás, com este desafio: "quem ousaria dizer o contrário?" E, de fato, aqui e agora, é possível que nos sintamos mal na Universidade brasileira.

Quem ousaria, com efeito, dizer o contrário? Cristovam Buarque, reitor da Universidade de Brasília de 1985 a 1989 e ex-governador do Distrito Federal, que, em seu livro *A aventura da Universidade*, revela um otimismo crítico indefectível ao propor o que chama de "universidade tridimensional", isto

18. Paris : Minuit, 1983, p. 24. E, além de Bataille, Blanchot e Nancy, no próprio Derrida, em múltiplos lugares. Por exemplo, em "Aimer d'amitié – le nom et l'adverbe". In: *Politiques de l'amitié*. Paris : Galilée, 1994, p. 56, nota 1. Essa comunidade remete a cadeias nominais e conceptuais que se entrelaçam ao longo da tradição da amizade e da guerra: Platão, Aristóteles, Cícero, Floriano, Montaigne, Villon, Blake, Hölderlin, Nietzsche, Schmitt, entre outros.

é, uma Universidade literalmente borgesiana? O mínimo que se pode dizer é que Buarque se engajou. Escreve ele:

> É para viver esta aventura de múltiplos gestos que a humanidade se organiza e constrói a civilização. É para fazer possível viver esta aventura que a sociedade cria suas instituições, a maior parte das quais, especializada em um destes três gestos da aventura humana. A universidade é talvez a única com vocação para exercer todos os gestos de realização da aventura humana[19].

Quais são os três gestos que possibilitariam essa realização? Inicialmente, um gesto técnico, que consiste em manipular e, portanto, em transformar o mundo. A seguir, um gesto epistemológico que estimule a contemplação e o conhecimento. Finalmente, um gesto poético que magnifique a beleza do "deserto" e permita que se retire, no decurso dessa aventura, um prazer da contemplação, do conhecimento, da manipulação e da transformação.

Será viável esse modelo ideal em nossas sociedades, nas quais, como afirmava com propriedade Jean-François Lyotard em seu Relatório sobre o saber nas sociedades desenvolvidas proposto ao Conselho das Universidades junto ao governo do Quebec, o saber não pode doravante "passar para os novos canais, e tornar-se operacional, a não ser que o conhecimento possa ser traduzido em quantidades de informação"[20]? Como cumprir o triplo gesto desejado por Buarque, como construir essa Universidade feliz e tridimensional em sociedades onde essa traduzibilidade estabelecida com base nas quantidades é garantia da qualidade e até mesmo do que se chama, por vezes

19. São Paulo : Paz e Terra, Editora UNESP, 1993, p. 121.

20. O *pós-moderno*. Trad. Ricardo Corrêa Barbosa. 3. ed. Rio de Janeiro : José Olympio, 1988 (ed. original, 1979), p. 4. Lyotard escreve igualmente: "O saber é e será produzido para ser vendido, e é e será consumido para ser valorizado numa nova produção: em ambos os casos, para ser trocado. Ele deixa de ser um fim em si, perde seu 'valor de uso' " (p. 5. Tradução modificada).

apressadamente, de Qualidade Total? Como cumprir esse gesto se, conforme a regra analógica kantiana lembrada por Derrida, "a Universidade é análoga à sociedade, ao sistema social que ela representa como uma de suas partes; e [se, de acordo com a mesma regra,] o corpo docente representa, de um modo ou de outro, o funcionamento e a finalidade do corpo social [...]" (86)? Por exemplo, da sociedade brasileira no momento em que, parecendo entrar no neoliberalismo, vive simultaneamente a experiência da modernidade e da pós-modernidade, a experiência da manutenção das formas arcaicas de trabalho e de sua superação na forma de *just-in-time*. Em suma, qual é a representação mais *justa* da sociedade brasileira à qual possamos aspirar, e qual é o elo mantido pela comunidade universitária com essa representação? Qual é sua extensão?

Essa questão mergulha-nos no texto de Derrida. Desde o início, este nos interpela, a "nós, universitários", e nos intima a assumirmos nossas responsabilidades. Perante quem? Voltarei a esse ponto dentro de instantes. Digamos simplesmente que a questão colocada ao corpo docente de Colúmbia (e, é claro, àqueles, para não mencionar outros, de Yale, de Johns Hopkins, do Collège International de Philosophie e da École des Hautes Études en Sciences Sociales) é a seguinte: "O que representa uma responsabilidade universitária?" A resposta supõe, evidentemente, a definição do conceito de responsabilidade e do conceito de Universidade.

Para definir tais conceitos, Derrida empreende uma leitura do opúsculo de Kant: O *conflito das faculdades* (*Der Streit der Fakultäten*, 1798). Essa leitura se apresenta rapidamente como uma tentativa de tradução parcial e introdutória. A "tradução" de Derrida caracteriza-se (embora seja difícil traduzi-la) pelo fato de visar a "reconhecer [...] os lugares de intraduzibilidade, quero dizer com isso, tudo o que não pode mais chegar até nós e que permanece para nosso tempo fora de uso" (96). Trata-se bem menos de produzir uma re-enunciação do texto "original", do qual, aliás, Derrida deixa com razão de descrever a forma ou de demonstrar a alteridade ou a estranheza, do que de focalizar sua inatualidade constitutiva.

Mas por que O *conflito das faculdades*? A razão é simples. Além de fazer da responsabilidade uma de suas paradas fundamentais, esse texto, escreve Derrida,

> [...] não é um Código, é, no entanto, um poderoso esforço de formalização e de economia discursiva em termos precisamente de direito formal. O pensamento kantiano tenta, aqui também, atingir a legitimação pura, a pureza do direito e a razão como tribunal de última instância. A equivalência entre a razão e a justiça como "direito" encontra aqui sua mais impressionante apresentação" (93).

Duas observações ou questões impõem-se a propósito desta passagem:

> 1° – A equivalência entre a razão e a justiça como "direito", marcada por Derrida em sua reflexão, mereceria ser esclarecida. Com efeito, se a justiça é concebida *enquanto* direito, este não é pensado em sua especificidade e corre o risco, para quem lê rapidamente, de ser de certa maneira *confundido* com a lei moral, na medida em que esta serve de lei jurídica. Deve-se pensar então que a instância ética funda a esfera jurídica e, assim, reconhecer a anterioridade da idéia de justiça sobre a de direito? Essa questão fica em aberto e é tratada em numerosos outros textos que, por falta de tempo, não posso analisar aqui[21].

21. Penso, entre outros, além de "Popularités. Du droit à la philosophie du droit" (*Du droit à la philosophie*), em certos textos mais abertamente políticos reunidos em *Psyché. Inventions de l'autre*. Paris : Galilée, 1987: "Géopsychanalyse 'and the rest of the world'", que trata da denominação da América Latina pela API (Associação Psicanalítica Internacional); "Le dernier mot du racisme", sendo esta palavra, evidentemente, APARTHEID; e "Admiration de Nelson Mandela". Outros livros, também outros textos, entre os quais "(D')où vient l'Europe?". In: *Penser l'Europe à ses frontières*. Paris : Éditions de l'Aube, 1993; e *Politiques de l'amitié*. Paris : Minuit, 1994.

2º – Deve-se igualmente mencionar que é através do direito que Kant tenta pensar a distinção entre a ordem da legitimidade pura e a ordem do empírico, a qual remete à distinção já estabelecida na primeira *Crítica* entre a questão do direito (*quid juris*) e a questão de fato (*quid facti*). É na medida em que a prática do direito garante a possibilidade da dedução pura *a priori* (sem referência à experiência sensível) que Kant tenta, em sua *Doutrina do direito* (1796), construir um direito puro. Mas a necessidade de um direito positivo em que os fatos e a experiência conservem um lugar fundamental leva a distinguir, na doutrina do direito, entre a legislação positiva e a ciência pura do direito, que determina o conceito de direito a partir de uma intuição pura *a priori*.

Ora, é precisamente essa determinação que Derrida contesta violentamente: "A questão do direito do direito, do fundamento ou da fundação do direito, não é uma questão jurídica. E a resposta não pode ser nem simplesmente legal, nem simplesmente ilegal, nem simplesmente teórica ou constatativa, nem simplesmente prática ou performativa" (118)[22]. Nessas condições, a fundação do direito e a fundação de uma Universidade não podem depender da dedução pura ou do conceito puro: "Um acontecimento de fundação não pode ser simplesmente compreendido na lógica daquilo que ele funda. A fundação de um direito não é um acontecimento jurídico. [...] A fundação de uma instituição universitária não é um acontecimento universitário. O aniversário de uma fundação pode sê-lo, não a própria fundação" (118). Não seria difícil entrever aqui, através dessa fundação não-acontecimental, o princípio de incompletude – ou de insuficiência – que em Bataille-Blanchot-Nancy funda a comunidade, a exigência comunista.

22. Seria preciso, para analisar a fundo esse problema, retornar à noção de pessoa, a qual, para Kant, constitui, em sua *Doutrina do direito*, a essência inalienável do homem enquanto homem.

Bataille, por exemplo, escreve: "O ser, insuficiente, não procura associar-se a um outro para formar uma substância de integridade. A consciência da insuficiência vem de seu próprio questionamento, o qual precisa do outro ou de um outro para ser efetuado"[23]. Haveria muito a dizer acerca desse laço entre a integridade e a responsabilidade no corpo docente no interior da instituição universitária, assim como haveria muito a dizer sobre o fato de a comunidade, independentemente de seu tamanho, de sua extensão, oferecer, como diz Blanchot, "uma tendência à *comunhão*, e até a uma *fusão*", compreendida essa fusão mais como uma "efervescência", e mesmo um "entusiasmo", do que como uma simples modalidade de ajuntamento. Da fundação à incompletude, passando pela comunidade e pela responsabilidade, passa-se, com efeito, do *nós* para o *religioso*. O que se marca, evidentemente, não apenas no conflito exposto por Derrida em "*Mochlos*", mas também na própria estrutura de *Do direito à filosofia*.

Convém, neste ponto, retomar a leitura de Kant conduzida por Derrida. O *conflito das faculdades* compõe-se de três seções, três seções de importância desigual. A primeira parte, terminada em 1794, trata do conflito da Faculdade de Filosofia com a Faculdade de Teologia. Primeiramente Kant analisa a divisão da Universidade (determinada pelo governo, e não pelos sábios), depois distingue as características próprias das três faculdades superiores (Faculdades de Teologia, de Direito e de Medicina, as quais se fundam sobre o *Escrito*) e da faculdade inferior (Faculdade de Filosofia, que se subdivide em duas seções: ciência histórica: história, geografia, lingüísticas e humanidades; ciências racionais puras: matemática pura, filosofia pura, metafísica da natureza e dos costumes). A seguir, expõe os tipos de conflitos, ilegais e legais, que as opõem. Os primeiros são conflitos públicos de opiniões que não podem ser formalizados no plano do direito, ao passo que os

23. Citado em *La Communauté inavouable*, p. 15-16.

segundos são os que exigem uma *sentença*, ou seja, escreve Kant, "a sentença com força de lei de um juiz (da razão)". Compreende-se facilmente que a superioridade das primeiras faculdades se deve ao fato de que é o governo que sanciona seu ensino, enquanto a Faculdade de Filosofia é deixada à razão dos sábios, liberdade que, mesmo autorizando-os a emitir juízos, não lhes permite comandar. Essa parte cobre duas dezenas de páginas, enquanto o apêndice que explica o conflito das faculdades, tomando como exemplo o conflito entre a Faculdade de Teologia e a Faculdade de Filosofia, cobre mais de 50 páginas. Trata-se aí dos princípios da exegese escriturária, das seitas religiosas, do uso prático da Bíblia, da mística pura em religião e da resolução do conflito entre as faculdades questionadas, resolução que depende da capacidade dos teólogos de manterem a fé, embora concedam aos filósofos a liberdade de submeter a fé à crítica da razão.

A segunda parte, terminada antes do final de 1797, trata, por sua vez, do conflito da Faculdade de Filosofia com a Faculdade de Direito a partir de uma questão que, sem dúvida alguma, interessaria sumamente a Cristovam Buarque: "O gênero humano está em constante progresso rumo ao melhor?" São então levantadas questões que concernem às concepções terrorista e eudemonista da história da humanidade, da história profética, etc. Quanto à terceira parte, esta foi redigida para aparecer na obra de um médico célebre da época: Hufeland. Publicada em 1796, a obra intitulava-se *Makrobiotik* ou *Arte de prolongar a vida humana*. Essa parte trata, conseqüentemente, do conflito da Faculdade de Filosofia com a Faculdade de Medicina a partir do enunciado: "Do poder que a alma tem de dominar, unicamente por sua resolução, os sentimentos mórbidos". Aqui, Kant se interessa principalmente pelos princípios de dietética e pelos acidentes mórbidos.

Último elemento a ser ressaltado: foi o atraso dessas três publicações que permitiu a Kant ver o que as unia, a saber, a questão da liberdade de consciência, e fazer delas um só tratado. A razão do atraso deve-se ao fato, não desprezível, de que

Kant acabava, como lembra Derrida, de ser repreendido pelo rei Frederico Guilherme II acerca de *A religião nos limites da simples razão*, publicado em 1793.

Da introdução do *Conflito das faculdades* Derrida retém ao menos duas idéias: 1° – a Universidade é uma entidade científica "comum" formada por um conjunto de áreas científicas. Conseqüentemente, ela funciona de acordo com o princípio da divisão do trabalho; 2° – a Universidade vê-se legitimada por um poder que não é seu. Prosseguindo sua leitura-tradução, Derrida chega então ao momento em que Kant afirma que a Universidade é, assim como a idéia de governo, uma instituição "artificial" (ou seja, sua naturalidade está sujeita a caução) fundada sobre a idéia de razão. A conseqüência dessa afirmação é, sem dúvida, extremamente pesada: o Estado [sob a figura de Frederico Guilherme, rei da Prússia], que dá à Universidade sua legitimidade, chegou a um princípio de divisão do trabalho científico cuja origem não é empírica mas *estatal*. A conclusão é evidente: a Universidade é responsável perante uma instância não-universitária. Esse tipo de responsabilidade supõe que a autonomia da Universidade seja, em princípio, garantida pela essência do saber, a qual é ser o saber do saber (a opinião de que "somente sábios podem julgar sábios"). Mas isso implica igualmente que a própria Universidade não pode legitimar seus saberes; ela é autorizada pelo Estado. A Universidade usufrui, portanto, ao mesmo tempo, uma autonomia absoluta, cujo critério é a competência, e uma autonomia relativa, cujo critério é a performatividade. O que nos permitirá, como já se pode antecipar, chegar logo à questão da qualidade e analisar o salto dessa qualidade para a Qualidade Total.

Por enquanto, detenhamo-nos nas hipóteses derridianas que podem *hoje* (em oposição à *in-atualidade* do texto de Kant), aqui e agora, sustentar o conceito de responsabilidade. São três, aos olhos de Derrida:

1° – *Hipótese acadêmica*: trata-se aqui do que Derrida chama de "estetismo comemorativo". De acordo com essa

hipótese, os acontecimentos do século XX teriam tornado impertinente a axiomática de um discurso sobre a e da responsabilidade. Em outras palavras, o sujeito não seria mais ou não poderia mais ser responsável.

2º – *Hipótese da reafirmação da tradição*: na medida em que a axiomática desenvolvida há um século permanecesse válida, tratar-se-ia agora de reatualizá-la.

3º – *Hipótese da reelaboração, em uma nova problemática, da noção de responsabilidade*, a qual conservaria então toda sua eficácia nas relações entre a Universidade e a sociedade. A questão seria: responder por que e perante quem?

Como se podia prever, Derrida rejeita as duas primeiras hipóteses sem, no entanto, aderir completamente à terceira. Marca, antes, o conflito entre essas três hipóteses e é nesse momento que define a responsabilidade. Cito:

> Em contrapartida, não seria mais interessante, embora seja difícil, e talvez impossível, pensar uma responsabilidade, isto é, a interpelação à qual se deve responder, que não passe mais, em última instância, pelo *ego*, o "eu penso", a intenção, o sujeito, o ideal de decidibilidade? Não seria mais "responsável" tentar pensar o fundo sobre o qual, na história do Ocidente, se determinaram, chegaram, se impuseram os valores jurídico-egológicos de responsabilidade?(94)

Por mais antropofágica, carnavalesca e dançante que seja, a Universidade brasileira, queira ou não, saiba ou não, pertence (seria tentado a dizer, apesar e por causa de Oswald de Andrade) mais do que nunca a essa história do Ocidente, a essa história da intencionalidade e do sujeito transcendental. E hoje mais do que nunca. É por essa razão que penso (mas quem então, aqui, pensa, e através de que voz, de que corpo?) ser responsável dar a continuação do texto de Derrida, para se compreender a impossibilidade desse pensamento, a responsabilidade

como impossibilidade em uma dialética cujo termo seria, não mais o *sup(r)erado* (a *Aufhebung* hegeliana*), mas a feijoada, ou melhor, uma dialética que não teria mais resolução:

> Talvez haja aí um fundo de responsabilidade ao mesmo tempo mais "velho" e, na medida em que for entrevisto novamente através do que alguns chamariam a crise da responsabilidade em sua forma jurídico-egológica e em seu ideal de decidibilidade, *ainda por vir* e, se preferirem, mais "jovem". Talvez então se desse uma oportunidade à tarefa de pensar o que terá sido a representação da responsabilidade universitária até aqui, o que ela é ou pode vir a ser após mudanças radicais que já não podemos dissimular, conquanto ainda tenhamos dificuldades em analisá-las (94).

Gozando dessa juventude por vir, pode a Universidade brasileira colocar para si mesma a impossível questão derridiana? Talvez fosse essa sua responsabilidade, sua diferença:

> Será possível um novo tipo de responsabilidade universitária? Em que condições? Não sei, mas sei que a própria forma de minha pergunta ainda constitui um protocolo clássico, de tipo kantiano precisamente: colocando assim minha pergunta, comporto-me ainda como guardião e depositário responsável da responsabilidade tradicional (94).

Minha responsabilidade, se é que tenho uma, e creio que sim, é colocar vocês perante a sua, que é, parece-me, das mais difíceis. Sua responsabilidade – aqui e agora, devo dizer, *nossa* responsabilidade – consiste em encontrar a forma da pergunta a partir da qual sairemos do protocolo ou do modelo kantiano.

---

* Aqui, traduziu-se o termo francês *relève* por *sup(r)erado*, conforme consta na tradução do livro *Margens da filosofia*, efetuada por Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Porto : Rés, 1972. (N. dos T.)

Em outros termos, trata-se de encontrar uma via que nos permita assumir a ambigüidade da responsabilidade, sua impossibilidade *enquanto* conceito normativo, prescritivo e mesmo regulativo. A responsabilidade não é um quadro de regras lógicas a partir do qual se possa estatuir sobre a pertinência e a justeza ou a impertinência e o erro do comportamento e da atitude de cada um dos membros do corpo docente ou de seu conjunto. A responsabilidade não se funda em uma mecânica da concatenação; ela abre, antes, a possibilidade de uma *verdadeira* decisão, de uma decisão *livre* – ou seja, de uma decisão *face à morte*. É nessa ótica e nessa forma que ela se torna *autorizada* ou, como escreve pertinentemente Rodolphe Gasché, *digna de confiança*:

> For a responsible response is only possible outside calculable programs of given ethic. What, then, constitutes responsible responsibility? This is the demanding question of "responsibility". It summons us to speak responsibly about responsibility, which entails that our thought about it must do justice to our inherited concept of responsibility, which regulates our responses to particular situations or texts. But it also means that we must respond to what constitutes the concept of responsibility beyond the forms that the concept had acquired in our tradition, so that the conditions of responsibility not be cast in terms of given idiom of responsibility. Finally, a responsible treatment of the question must itself assume the irreductible uncertainty that comes with all decision in deciding about responsibility's conditions[24].

É por isso que nossa impossível responsabilidade talvez somente venha a impor-se a nós na medida em que não respondermos por nada a ninguém, em que não garantirmos mais

24. *Inventions of Difference. On Jacques Derrida*. Cambridge : Harvard University Press, 1994, p. 227. Essa questão da "responsible responsibility" é igualmente tratada por Derrida em *Paixões*. Trad. Lóris Z. Machado. São Paulo : Papirus, 1995, p. 25 e ss.

o que quer que seja, sobretudo não uma forma *a priori* da responsabilidade. Talvez se devesse até, para ser responsável, deixar o horizonte da forma, da resposta. Como escutaremos então o Estado e o povo? Isso talvez seja o impensável, e o impensado, que nos é oferecido hoje. Quer dizer que nossa responsabilidade é doravante prospectiva e que deve ser assumida em função de resultados a serem atingidos? Acredito que não, pois futuro e resultado são antônimos.

Por outro lado, acredito, com Derrida, na tarefa de construir um *outro* discurso sobre a responsabilidade universitária. "Esse problema, escreve ele, é uma tarefa, isso ainda nos é *dado-para*, para que não sei, outrora se teria dito para fazer ou para pensar" (95). A questão derridiana que me parece ser nossa é a seguinte: a partir do momento em que o conceito de uma Universidade que se auto-afirma mediante o conceito de razão e, por via de conseqüência, se legitima pelo infinito se vê não apenas em perigo, mas se encontra destruído em sua coerência, onde devemos, "nós, universitários", situar-nos? Como descrever essa tarefa que não consiste nem em fazer nem em pensar a responsabilidade egológica? Em que a responsabilidade de construir um discurso sobre a responsabilidade nos diz respeito, se a práxis e a teoria não são mais os fundamentos sobre os quais "nós, universitários" poderemos apoiar a construção de uma Universidade reduzida a menos do que uma idéia? Parece-me que uma parte de nosso questionamento sobre a Universidade deveria levar a determinar em que medida o *dado-para* afeta a Universidade, a escola e, mais amplamente, a semântica da história, do *pensar*, do ser. Daí a incapacidade, ressaltada por Derrida, em que se acha a Universidade "de se compreender na pureza de seu interior, de traduzir e de transmitir seu próprio sentido" (96). É para saber como atravessar essa prova que Derrida assinala que a necessidade transcendental do conflito das faculdades se deve, antes e acima de tudo, à dificuldade diante da qual se encontra Kant de definir as "fronteiras" da Universidade, os limites entre o interior e o exterior.

Ao refletir sobre a introdução à primeira seção do *Conflito das faculdades*, Derrida focaliza as três *formas* tomadas pela exterioridade:

1° – A organização em academias ou em sociedades científicas especializadas. Trata-se de um limite político-epistemológico (o problema da tradução e da construção) do texto de Kant, uma vez que este, com efeito, não parece ver conflito entre essas academias e a Universidade. Conhece-se, no entanto, a gravidade dos conflitos que as opõem e a ameaça que hoje em dia paira sobre a Universidade, o Estado e o povo.

2° e 3° – A classe dos "letrados". São os agentes do governo, os encarregados de missões, em suma, os instrumentos do poder. Kant chama-os de "homens de negócio" e, ainda, de "técnicos da ciência" – hoje se diria burocratas, tecnocratas ou administradores. Os homens de negócio são formados pelas faculdades superiores: Teologia, Direito, Medicina. São os eclesiásticos, os magistrados e os médicos. Também aqui Derrida circunscreve um espaço de intraduzibilidade: a partilha entre o saber e o poder, bem como aquela entre os sábios e os técnicos da ciência, é hoje rigorosamente impossível de ser assumida. Por conseguinte, a Universidade não está a salvo do limite traçado por Kant. Deixo aqui de lado a questão da democratização, da popularização do saber efetuada pelos homens de negócio da ciência, que, para Kant, são perigosos por estarem próximos do povo. Poder-se-ia igualmente evocar o imenso debate que abala os centros de pesquisa freqüentemente financiados por, ligados a e controlados, direta ou indiretamente, por empresas, as quais hesitam em compartilhar a tecnologia na medida em que esta se torna, mais do que nunca na história, uma vantagem concorrencial.

Na verdade, o problema, muito bem assinalado por

Derrida, é que a Universidade não deve deter nenhum poder, se quiser manter seu direito (sua faculdade) de julgar. Kant pede então ao poder governamental que limite a influência dos homens de negócio e dos técnicos da ciência, submetendo seus enunciados constatativos e práticos à jurisdição da faculdade inferior, ou seja, da Faculdade de Filosofia, a única apta a julgar com plena liberdade. Estaria Kant pedindo que as faculdades fossem instâncias de censura? As coisas não são tão simples, visto que a exigência de censura é impossível e, literalmente, insensata, mesmo se o "poder" da Universidade não concerne senão à parte teórica do discursivo (102)[25].

Tocamos aqui no cerne do problema colocado por "*Mochlos* ou o conflito das faculdades", a saber, o problema da linguagem, problema que leva os conceitos de responsabilidade e de Universidade a caminhos que questionam a consciência e a liberdade pensadas por Kant. A Universidade não pode julgar e pensar a não ser, por assim dizer, em seu foro interior. Dizer o que sabe sobre o mercado público equivaleria a executar uma ação *por ou contra*. Ora, a partilha mais importante efetuada por Kant é precisamente aquela entre a responsabilidade quanto à verdade e a responsabilidade quanto à ação. A leitura de Derrida torna-se aqui propriamente devastadora. Pois Kant, assinala ele, fala *apenas da linguagem* em O *conflito das faculdades. Apenas da linguagem...*

Na medida em que "A linguagem é o elemento comum às duas esferas de responsabilidade", "é entre duas linguagens, a da verdade e a da ação, a dos enunciados teóricos e a dos performativos [...], que ele [Kant] quer traçar a linha de demarcação"(103). Recalcando a linguagem, Kant continua *atual* e casto. Permanece do lado da pureza: "O conceito puro de Universidade é construído por Kant sobre a possibilidade e a necessi-

25. Derrida, p. 102: "Kant define tanto uma Universidade que garante as formas mais totalitárias da sociedade quanto o lugar da resistência mais intratavelmente liberal a todo abuso de poder, e uma resistência que se pode alternadamente julgar a mais rigorosa ou a mais impotente."

dade de uma linguagem puramente teórica, movida unicamente pelo interesse pela verdade, e de estrutura que hoje se diria puramente constatativa" (104). É a constatação da pluralidade dos performativos que acarreta a desconstrução da Universidade kantiana, ou alemã, ou ocidental. Aliás, é sobre as premissas dessa operação de tradução que Derrida baseia sua "tradução-leitura" do texto de Kant:

> Os debates interessantes e interessados que se desenvolvem cada vez mais em torno da interpretação do poder performativo da linguagem parecem ligados, pelo menos subterraneamente, a paradas político-institucionais urgentes. Esses debates desenvolvem-se também nos departamentos de literatura, de lingüística ou de filosofia; e em si mesmos, na forma de seus enunciados interpretativos, não são nem simplesmente teórico-constatativos nem simplesmente performativos (105).

Este é o momento-chave da argumentação derridiana, argumentação evidentemente construída não somente em torno de uma partilha impossível e insustentável (o *nem simplesmente)*, mas também em torno da interrogação agora bem conhecida sobre as formas e as funções das práticas da linguagem. Derrida prossegue:

> É porque não há *o* performativo, há performativos e tentativas antagonistas ou parasitárias para interpretar o poder performativo da linguagem [...]. E cada vez uma filosofia, uma política, não somente uma política geral, mas uma política do ensino e do saber, um conceito político da comunidade universitária estão comprometidos, tenha-se ou não consciência disso (105-106).

Longe de ficar, como desejava e exigia Kant, fora da Universidade e da Faculdade de Filosofia, a performatividade parasita seu próprio conceito ao introduzir a linguagem, não

podendo mais essa linguagem ser considerada em sua forma pura e propriamente teórica.

A passagem pela linguagem, pelo texto, pela literatura e pelo que, além da literatura, baralha seu conceito é, pois, o que autoriza Derrida a propor um tipo de responsabilidade impuro, ilegal (no sentido em que, como foi mencionado, os conflitos ilegais são aqueles que se referem à razão universitária, enquanto os conflitos legais são aqueles que concernem, em direito, ao povo) e mesmo *atualmente impossível* (o *dar para*). Da questão da linguagem e da interpretação passa-se assim à questão da responsabilidade.

Derrida exprime então publicamente sua própria incerteza, incerteza que compartilho e que me parece constituir uma das atitudes desejáveis quando saber e poder se acham inextricavelmente ligados no âmbito de enunciados normativos: "Não sei se existe hoje um conceito puro d*a* responsabilidade universitária e, em todo caso, não posso dizer, neste lugar e nos limites desta exposição, todas as dúvidas que nutro a esse respeito" (107-108). A desconstrução do não-Código kantiano leva à formulação, ao mesmo tempo prudente e colossal, de uma responsabilidade denominada por Derrida de "mínima". Essa responsabilidade implica o reconhecimento tão claro quanto possível das implicações políticas da política universitária. Trata-se de reconhecer os conceitos, as imagens e as representações do corpo institucional, do *socius*, da comunidade: "A instituição não é somente paredes e estruturas exteriores que cercam, protegem, garantem ou restringem a liberdade de nosso trabalho, é também, e já, a estrutura de nossa interpretação" (108). É, já e principalmente, poderíamos dizer, essa estrutura.

"Mochlos" interessa-nos, portanto, menos por esclarecer o conflito entre as faculdades superiores próximas do poder governamental – e, por isso, de certa maneira alienadas a ele – e a faculdade inferior de Filosofia do que por esclarecer a não-pertinência dessa partilha, sua *estritura.* Uma vez maculada a pureza das divisões, uma vez abatidos os fundamentos da

topologia universitária kantiana, uma vez demonstrada a estrutura paradoxal dos limites entre as faculdades e entre os departamentos que formam essas faculdades (110), que resta à Universidade, que resta ao corpo docente senão a questão de *sua* responsabilidade? Uma vez admitido que o conflito entre as faculdades não pode ser resolvido por um juridismo parlamentar que remeta ao modelo da monarquia parlamentar britânica, resta afirmar o caráter in(de)terminável do conflito. Uma vez ilustrado o que se poderia chamar de "intraduzibilidade das posições ocupadas pelas faculdades" – com as faculdades superiores mantendo-se à direita do Parlamento e a faculdade inferior à sua esquerda –, resta a questão mais importante, a mais interessante: como orientar-se na Universidade? Questão que, pelo viés do direito do direito, suscita uma outra, talvez igualmente essencial (e que, é claro, remete a Heidegger): o que se chama ser responsável?

Derrida, e esta é uma das lições que creio poder tirar da leitura de seu texto, não se coloca, evidentemente, nem à direita nem à esquerda do Parlamento universitário, como eu mesmo fingi fazê-lo no início desta aula inaugural. Efetua, antes, uma passagem permanente, que lhe permite colocar a questão do direito do direito: "qual é a legitimidade desse sistema jurídico-racional e político-jurídico da Universidade, etc.?" (118) – entendendo-se, naturalmente, que essa questão não depende do jurídico, assim como a questão da Universidade talvez não dependa do universitário. Se a fundação de um novo direito é mais do que nunca necessária (ainda que se deva saber qual seria sua forma, ou melhor, sua informidade, sua *imprecisão*, ou qual seria o elo a ser estabelecido entre a forma do juízo e a forma do coletivo), deve-se dizer a mesma coisa da Universidade? Será a fundação de uma nova Universidade necessária, mais do que nunca necessária? Se sim, qual é, por exemplo, no Brasil, essa Universidade, e qual é a necessidade que se tem dela? Àqueles que argüissem que o texto de Kant e o comentário que dele propõe Derrida são, assim como minha própria leitura, *inatuais*, até mesmo *intempestivos* no

contexto da fundação democrática da Universidade brasileira, eu sugeriria que esses textos, essas leituras, essas traduções nos conduzem a nos interrogarmos sobre a questão de saber quais seriam suas alavancas mais eficazes e quem as moveria, as acionaria. Somos aqui e agora capazes de antecipar esta "jovem, demasiadamente jovem" Universidade? Como chegarmos a uma visão clara, nós, o mortal corpo docente?

Com certeza, não revendo simplesmente os programas em função de imperativos burocráticos e de uma meta técnico-científica que consistisse em estabelecer uma sistemática cujo objetivo fosse justamente eliminar os efeitos de ruídos nas linguagens. Sem dúvida, devem-se revisitar os programas de tal maneira que se possa evitar cair na armadilha, que nos espreita mais do que nunca, de uma *ciência sem saber*. Mas parece-me também, e principalmente, que deveríamos recusar-nos a não colocar a questão da responsabilidade. Por isso, importa debruçarmo-nos sobre a estrutura de nossos programas, questionando a interpretação que lhe subjaz. Por isso, importa debruçarmo-nos sobre a qualidade do ensino, saindo das formas *a priori* da responsabilidade que procura manter uma certa oligarquia que se apropria – tantas vezes com nosso consentimento – de nossos discursos para disseminar e assegurar seus interesses ideológico-políticos e econômicos. Importa igualmente interrogarmos os conceitos de *performance*, excelência e Qualidade Total do ensino e da pesquisa, porque estes não são jamais nem poderão jamais ser simplesmente legitimados por sua performatividade ou por sua produtividade[26]. Pois, não nos enganemos, a lógica da eficácia pode fazer com que *esqueçamos* as proposições de Derrida e de Heidegger, levando-nos de volta às divisões e partilhas kantianas. No momento em que a Universidade adotasse o modelo da Qualidade Total, não abdicaria ela sua responsabilidade? Em outros termos, mais que experimentar o movimento de um *dar para*, não se tornaria ela voluntariamente respon-

26. Sobre essa questão, ver Lyotard, *O pós-moderno*, especialmente os capítulos 11 e 12.

sável perante uma instância não-universitária, não se tornaria ela ainda mais artificial do que já era? *Se* adotássemos de olhos fechados esse modelo, não se assinaria o fim da Universidade?

Não se trata de voltar de modo obscurantista a uma Universidade cuja autonomia fosse garantida, total ou parcialmente, pelo saber do saber ou pelo retorno a uma pesquisa dita fundamental que se efetuasse à margem da tecnociência: Trata-se, antes, de interrogar as redes e os modos de articulação do saber de nossas sociedades, a fim de compreender que doravante não podemos, em um mundo multipolar, rizomático, admitir uma autoridade que somente se legitime por programas de gestão e de controle dos saberes. Parece-me, em outros termos, que, se ainda podemos reconhecer, através do *dar para*, o que Joseph Bocheński chama de autoridade epistêmica, não podemos, com plena responsabilidade, admitir outra autoridade deôntica além da de solidariedade[27]. Essa

27. Bocheński define a autoridade epistêmica e a autoridade deôntica da seguinte maneira: "No que toca à autoridade epistêmica, para que alguém possa ser uma verdadeira autoridade, precisa possuir duas coisas. Deve saber e deve querer dizer a verdade. O saber e a veracidade. Deve saber mais do que eu, e eu devo ter a convicção de que ele diz a verdade. [...] A autoridade deôntica, como tudo o que está ligado à ação, depende de um fim. Ora, aqui temos uma dupla finalidade. Vou dar-lhes um exemplo. Tenho um escravo e mando-o limpar a sala. Por quê? Porque quero dar uma recepção. E por que o escravo quer limpar a sala para mim? Para evitar uma punição. O objetivo imediato – a limpeza da sala – é comum, enquanto os objetivos mais longínquos são diferentes. A saber: para o mestre, uma recepção, e para o escravo, evitar uma punição. Há igualmente um outro tipo de autoridade deôntica. Por exemplo, quando um barco está indo a pique e o capitão ordena aos marinheiros que bombeiem a água. Aqui, o objetivo imediato e final são idênticos. Chamo a primeira de autoridade de sanção e a segunda de autoridade de solidariedade. Quando tal autoridade é eficaz? Quando o elo entre o objetivo e a atividade é bem claro. [...] A autoridade de sanção sempre é imposta; o que a favorece é que, se não se executam as ordens, sofre-se a punição. [...] A autoridade deôntica não pode ser imposta pela força. Pode-se obrigar um homem a dizer ou a escrever algo, mas não se pode obrigá-lo a pensar o que se quer que ele pense, enquanto mantiver sua liberdade psicológica. Somente tem autoridade epistêmica aquele cujo sujeito pensa que ele sabe mais do que ele e que ele diz a verdade. Infelizmente, a mistura dos dois tipos de autoridade é uma coisa comum hoje em dia." *Entre la logique et la foi*. Diálogos com Joseph-M. Bocheński recolhidos por Jan Parys. Trad. francesa Éric Morin-Aguilar. Montricher : Noir sur Blanc, 1990, p. 121-122.

autoridade de solidariedade talvez seja uma das únicas autoridades disponíveis digna de confiança para o corpo docente (corpo mortal, obviamente), que abre *seu* espaço de liberdade e seu espaço de negociação com a sociedade civil. Ainda que essa solidariedade tenha uma forma absolutamente especial. Voltaremos logo a essa questão.

Porém, antes de tentarmos esclarecer de passagem a relação complexa e traiçoeira da responsabilidade com a Qualidade Total, bem como com a violência que ela pode implicar (por exemplo, aquela contida em germe no que Bocheński chama de autoridade de sanção), resta-nos ler, como anunciáramos, o segundo texto de Derrida: "As pupilas da Universidade. O princípio de razão e a idéia da Universidade". Cumpramos, pois, aqui e agora, nossa promessa.

A Destinação da Universidade

Tempo e espaço demais seriam necessários para encenar, no âmbito que é o nosso, as problemáticas expostas por Derrida em "As pupilas da Universidade. O princípio de razão e a idéia da Universidade". Mesmo que tenha principalmente em vista a Universidade americana e a Universidade francesa, Derrida indica com vigor a relação incontornável destas com as dos países ditos em via de desenvolvimento. O tom desse texto *sublime* oscila constantemente entre a ironia, o ataque e a réplica. Paratáxico a mais não poder, até mesmo divertido em vários momentos, Derrida retoma nele o movimento de *diferença* que pudemos reconhecer em "*Mochlos*", visando a uma interrogação sobre a origem do princípio de razão, que não é mais racional do que, digamos, o princípio do mal. Ao passo que "*Mochlos*" se apresentava como uma leitura do texto de Kant, este segundo texto se apresenta como uma leitura de um artigo – Derrida fala de uma "impecável parábola" – de James Siegel, publicado na revista *Diacritics* em 1981 e intitulado *Academic Work: The View from* Cornell. Porém aqui

todas as aparências são salvas, uma vez que Derrida parece, tão logo mencionado, fazer desaparecer o *pré-texto*. Parece... Pois – é a parada da parábola – no texto de Derrida trata-se, indubitavelmente, do ensino e da relação que este entretém com o porvir, o desconhecido.

Como resistir à tentação de lembrar aqui o ensaio sobre Kafka publicado por Benjamin em 1934, pois a leitura-tradução de Derrida esposa o mesmo movimento? Benjamin tenta, não resolver o enigma de Kafka, mas desenvolvê-lo. Mais que explicar o inexplicável, deixa-o crescer, ou melhor, ajuda-o a crescer, como um filho ajuda seu pai a crescer. Na realidade, Benjamin não dá chave alguma. Pior, ou melhor, subtrai-as a fim de propor uma *crítica*, a qual se apóia no *comentário*, de acordo com uma lógica que situa essas duas operações – a crítica e o comentário – numa relação de incompletude, relação enigmática com a escritura e com a obra, como explica logo no início de seu ensaio sobre as *Afinidades eletivas*:

> Em uma obra de arte, o crítico procura o teor de verdade, o comentarista, o teor coisal. O que determina a relação entre os dois é esta lei fundamental de toda escritura: à proporção que o teor de verdade de uma obra adquire mais significação, seu elo com o teor coisal torna-se menos aparente e mais interior. Se as obras que se revelam duráveis são, portanto, justamente aquelas cuja verdade está mais profundamente imersa em seu teor coisal, no decurso dessa duração os elementos reais são mais perceptíveis para o observador precisamente porque, no próprio mundo, definham mais. Unidos nos primeiros tempos da obra, à medida que ela dura, vemos assim dissociarem-se teor coisal e teor de verdade, pois, se o segundo permanece sempre igualmente oculto, o primeiro se manifesta[28].

28. "Goethes Wahlverwandtschaften". In: *Gesammelte Schriften*. Band I-1. Frankfurt A. M. : Suhrkamp Taschenbuch, 1991, p. 125.

Benjamin enuncia um paradoxo de acordo com o qual os *elementos reais* da obra se tornam cada vez mais reais à proporção que se tornam estranhos ao mundo e à história concreta de onde são, por assim dizer, tirados pelo autor. Os dois momentos constitutivos desse paradoxo são os seguintes: em um primeiro tempo, o teor de verdade (*Wahrheitsgehalt*) e o teor coisal (*Sachverhalt*) parecem aproximar-se de um nível de profundidade ao qual é difícil chegar. Unem-se secretamente, fora da vista do crítico e do comentarista, de acordo com a carga de significação que a verdade traz; todavia, não tendo essa carga sentido se não for sustentada por elementos reais, a relação, em um segundo tempo, se modifica sensivelmente, e a união dos primeiros momentos se vê rompida. É essa ruptura que decide sobre a imortalidade de uma obra na medida em que, passando a significação dos elementos reais, do teor coisal da obra, a estar cada vez mais ligada à da verdade, o divórcio é, evidentemente, inevitável. Pois o que na obra *expatria* é também o que a autoriza a inscrever-se na história, ultrapassando-a, deslocando-a, tornando-a cada vez mais *estranha*. É por isso que a parábola, como ensinamento, como comparação (*parabolé*), é obscura. O ensinamento que a parábola esconde transmite, não uma verdade, mas uma indecidibilidade que reflete a dificuldade da história em progredir.

Nessas condições, como ler ou interpretar *Perante a lei* ou O *processo*? É possível ler esses textos como os "desenvolvimentos" de parábolas? É o ponto central do texto sobre Kafka:

> Mas a palavra "desdobramento" tem dois sentidos. O botão se "desdobra" na flor, mas o papel "dobrado" em forma de barco, na brincadeira infantil, pode ser "desdobrado", transformando-se de novo em papel liso. Essa segunda espécie de desdobramento convém à parábola, e o prazer do leitor é fazer dela uma coisa lisa, cuja significação caiba na palma da mão. Mas as parábolas de Kafka se desdobram no primeiro sentido: como o botão desdobra na flor. Por isso, são seme-

lhantes à criação literária. Apesar disso elas não se ajustam inteiramente à prosa ocidental e se relacionam com o ensinamento como a Haggadah [a livre interpretação na tradição talmúdica] se relaciona com a Halacha [a lei oral, da qual não se pode mudar uma só palavra]. Não são parábolas e não podem ser lidas no sentido literal. São construídas de tal modo que podemos citá-las e narrá-las com fins didáticos. Porém conhecemos a doutrina contida nas parábolas de Kafka e que é ensinada nos gestos e atitudes de K. e dos animais kafkianos? Essa doutrina não existe; podemos dizer no máximo que um ou outro trecho alude a ela[29].

Feitas para serem explicitadas, as parábolas kafkianas não o são. O mesmo ocorre com a verdade da parábola de Siegel, que permanecerá, *sob uma forma alusiva*, na sombra do texto de Derrida. Estamos diante de textos não-interpretáveis *enquanto tais* ou que, se o são, o são unicamente em função do que poderíamos chamar uma pulsão de interpretação. Derrida deixa crescer as dobras do texto de Siegel. O indecidível desdobra-se, dando voz ao enigma da lei[30], do direito do direito à

29. "Franz Kafka. A propósito do décimo aniversário de sua morte". In: *Obras Escolhidas I. Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 2. ed. São Paulo : Brasiliense, 1994, p. 147-148.

30. O enigma da lei, bem como o do direito, que devem talvez ser pensados em função daqueles "períodos cósmicos" de que fala Benjamin, períodos que comandam uma relativização do tempo que nos é dado para não fazermos mais dele a única unidade de medida. Trata-se, em suma, de levar em conta o destino, porque ele escapa ao tempo sem transcendê-lo (e, certamente, constitui o princípio *a priori* de toda existência). Esses períodos cósmicos são os que atravessam os tempos e esclarecem os tempos primitivos, os tempos que escapam a qualquer definição histórica ou proto-histórica. Ao falar da jurisdição cujo método se exerce sobre K., Benjamin escreve justamente: "Ela remete a uma época anterior à lei das Doze Tábuas, a um mundo primitivo contra o qual a instituição do direito escrito representou uma das primeiras vitórias. É certo que na obra de Kafka o direito escrito existe nos códigos, mas eles são secretos, e, através deles, a pré-história exerce seu domínio ainda mais ilimitadamente" (*Ibid.*, p. 140). Haveria muito a dizer sobre essa instituição do direito escrito em relação com esse direito do direito à filosofia acerca do qual se interroga Derrida. *Do direito a filosofia* como parábola?

filosofia. Aí está, como se terá compreendido, uma das lições desta aula inaugural, a qual se desenvolve, não como uma série de simples digressões, mas sim como um botão desabrocha em flor.

Conseqüentemente, "As pupilas da Universidade..." se desdobra na ótica de uma an-arquitetura do saber: saber-ensinar, saber-aprender, saber-a-prender, saber-a-perder, etc. Pelo menos duas cadeias nominais se constituem, duas cadeias que transmitem o movimento de uma persistente interrogação sobre a inutilidade (poder-se-ia dizer, se o termo não remetesse à lógica da troca, a "gratuidade" e até a despesa pura, o *potlatch*) fundamental e indispensável do teórico-docente. Numa ponta das duas cadeias: Aristóteles e sua *Metafísica*. Na outra ponta: Heidegger e seu *Der Satz vom Grund* (*O princípio de razão*). Como "anéis", mais ou menos entrelaçados, da primeira cadeia, a do *princípio*, destacam-se Leibniz, Kant, Schelling, Schleiermacher. Como "anéis" da outra cadeia, a da *dissociação*, além de Siegel e Parsons, Marx, Freud, Nietzsche, Kierkegaard, Peirce, Samuel Weber. Cadeias longas e difíceis de deslindar. Cadeias nominais e cadeias conceptuais.

Eis-nos, portanto, diante de um texto com limites exorbitantes, no qual se encontram *misturados* o *topos* filosófico da abelha, o tom de uma voz, a censura, a informatização, para indicar somente alguns dos motivos entrevistos. Perdoem-me por deixá-los aqui de lado e desculpem-me igualmente por não analisar a situação geo-an-arquitetural de Cornell, ou o que Derrida chama de "topolitologia do ponto de vista cornelliano". O conjunto desses elementos é, evidentemente, convocado com força no decurso da análise derridiana, mas aqui apenas abordarei o que não se deve dizer; em outras palavras, certas clausuras que se vêem a olho nu.

Primeira clausura:
"Como não falar, hoje, da Universidade?"

Segunda clausura:
"O que pode ser o diafragma da Universidade?"[31]

Entre essas duas clausuras, abrem-se o abismo do fundamento e o da razão, do infinito.

Mas vejamos.

A primeira clausura poderia ser vista como uma invaginação. A pergunta "Como não falar, hoje, da Universidade?" entende-se certamente em um duplo sentido, mas oferece também a forma de um deslizamento com mão de luva [*la forme d'un glissement en doigt de gant*]. Uma parte da Universidade volta-se em si mesma, numa espécie de processo autoantropofágico. Talvez seja aí, nessa volta em si, que se abra a interrogação acerca de sua "razão de ser", de sua destinação. De que maneira não podemos, não devemos falar da Universidade? Como evitar falar dela? Devemos falar da Universidade na medida em que devemos interrogar-nos sobre o que não se deve dizer a seu respeito. Hoje, nenhum sup(r)erado da Universidade é possível. Basta ser *prevenido* e ver os abismos, as gargantas que se abrem ao nosso redor.

Daí a segunda clausura: "O que pode ser o diafragma da Universidade?" Questão *turva*, e musculosa. Pois quem diz

31. "As pupilas da Universidade...", p. 123 e 128. Relativamente à formulação "Como não falar...?", formulação que chama um discurso performativo que não depende nem do verdadeiro nem do falso, ver "Comment ne pas parler. Dénégation". In: *Psyché. Inventions de l'autre*, p. 572, nota 1. Este texto é o mesmo de uma conferência proferida em inglês, sob o título *How to Avoid Speaking*, em Jerusalém, em junho de 1986, na abertura de um colóquio sobre *Ausência e Negatividade*, organizado pela Hebrew University e The Institute for Advanced Studies de Jerusalém. Esta formulação "Como não falar...?" (o inglês não diz exatamente a mesma coisa...) é igualmente evocada, lembrada, invocada, num sistema de referências e de heterocitações, em "En langue d'homme, la fraternité...". In: *Politiques de l'amitié*, p. 262, nota 2. A respeito do termo *clôture*, que não remete simplesmente às *barriers*, mas igualmente à clausura da metafísica, ver Geoffrey Bennington e Jacques Derrida. *Jacques Derrida*. Paris : Seuil, 1991, p. 263-270.

diafragma diz ao mesmo tempo membrana, septo (por exemplo, aquele que separa o tórax do abdômen ou os grãos nos frutos capsulares) e suporte (por exemplo, as paredes transversais em certas igrejas românicas), membrana viva (dos microfones, dos alto-falantes) e aparelho de infecundidade. Como abrir os olhos da Universidade para esse *double bind*?

> Quando eu perguntava o que a instituição acadêmica, que não deve ser um animal escleroftálmico, um animal de olhos duros, devia fazer com suas vistas, era uma outra maneira de interrogar sua razão de ser e sua essência. O que o corpo dessa instituição vê e não pode ver de sua destinação, daquilo em vista do que se mantém de pé? Domina ele o diafragma? (127-128)

Pergunta que engaja e chama esta outra, já formulada: "O que é a essência da Universidade?" (130) Pergunta propriamente sublime, diz Derrida, visto que abre os abismos do corpo docente, da instituição e da razão: "Quanto eu saiba, jamais se fundou um projeto de Universidade *contra* a razão. Pode-se, portanto, razoavelmente pensar que a razão de ser da Universidade foi sempre a própria razão e uma certa relação essencial da razão com o ser" (131). Aproximemo-nos da clausura e abramos mais o diafragma: "Seria a razão algo que dá lugar a troca, circulação, empréstimo, dívida, doação, restituição? Mas então quem, neste caso, seria *responsável* por essa dívida ou por esse dever, e perante quem?" (132). Da razão, retornamos, pois, à responsabilidade. De "*Mochlos* ou o conflito das faculdades" até "As pupilas da Universidade...", Derrida aperta mais o parafuso. É isso que abre perspectivas, entre as quais a da história do olho da Universidade e de seus diferentes corpos. Perspectivas, e abismos, se é que são plurais, pois aqui basta talvez um abismo, aquele, precisamente, da razão: não haveria fundamento algum para o princípio da razão e, portanto, para aquele que a funda. A Universidade, por sua vez, não estaria em condições de ver essa ausência. Ela seria propriamente cega.

O fundamento cairia no fundo. Quais são os motivos dessa queda exaltante?

Cuidado: essa queda não implica um mergulho no irracionalismo. Derrida permanece formal acerca desse ponto: "Sou decididamente a favor das Luzes de uma nova *Aufklärung* universitária" (127). Outra maneira de dizer que não se pode não pensar a Universidade sem abrir a relação que ela mantém com o princípio de razão. Tudo depende da perspectiva na qual alguém se coloque: "Obedece-se ao princípio de razão quando se pergunta o que funda esse princípio que é, ele próprio, um princípio de fundamento? Não, o que não quer dizer que se desobedeça a ele" (134). Daí a importância da pergunta que consiste em saber se nos achamos no círculo hermenêutico ou em face do abismo batailliano. Se temos a impressão de não sair do lugar, é porque nos distanciamos do abismo, que chama "a impossibilidade de que um princípio de fundamento se funde a si próprio" (134). É que o princípio da Universidade reside fora de seus muros, assim como o direito do direito se encontra fora do jurídico. Assim sendo, como não desobedecer ao princípio *interno* de razão *suficiente*? Para manter a promessa dessa questão, seria preciso analisar a língua de Derrida e ver o que nela aparece e o que nela permanece oculto. Mas isso é tão impossível aqui para nós quanto é impossível para Derrida reconstituir o trabalho da língua de Heidegger. Em vez de enveredar por uma série de digressões das quais não se veriam de pronto as paradas cognitivas, prefiro ater-me ao presente, correndo o risco de simplificar horrivelmente, brutalmente.

Derrida trabalha, portanto – isso agora está claro –, em pensar o impensado da Universidade. Este é, sem dúvida, o fundamento da Universidade, o que não impede que a instituição do saber se desenvolva em uma relação enigmática com o ser na medida em que é esse próprio enigma que o autoriza. Ora, é mediante o próprio enigma que temos acesso ao presente da Universidade, ou seja, aos debates atuais a propósito do ensino ou da pesquisa, de sua respectiva finalidade:

> Esse debate apresenta-se em termos muitas vezes análogos – não digo idênticos – em todos os países altamente industrializados, qualquer que seja seu regime político, qualquer que seja até mesmo o papel tradicional do Estado nesse terreno (e vocês sabem que as diferenças são grandes a esse respeito no interior das próprias democracias ocidentais). Nos países ditos em "vias de desenvolvimento", o problema se coloca segundo modelos certamente diferentes, mas de qualquer forma indissociáveis dos precedentes. Uma tal problemática nem sempre se reduz, e às vezes em absoluto já não se reduz, a uma problemática política centrada no Estado, mas em complexos militar-industriais interestatais ou em redes técnico-econômicas, até mesmo técnico-militares internacionais de forma aparentemente inter ou transestatal (139).

Eis-nos mergulhados no abismo da situação presente da Universidade. Deve a pesquisa ser fundamental ou utilitária? Na verdade, trata-se de uma falsa questão e de uma falsa partilha. O tecnológico e o científico fundam-se na tecnociência, que reúne o saber dito objetivo e o saber dito teórico. Não há, de um lado, o sujo (por exemplo, o militar) e, do outro, o nobre (digamos, as humanidades). A sujeira de ambos implica que se deixe a arquitetônica kantiana e que se pense conjuntamente, a partir de Heidegger, a razão e a técnica na modernidade. Aliás, Derrida lembra essa evidência diante da qual procuramos com freqüência permanecer cegos: a guerra não compromete simplesmente as áreas "de ponta" (a física, a biologia, a bioinformática, etc.), mas todo o campo das humanidades:

> A serviço da guerra, da segurança nacional e internacional, os programas de pesquisa também devem concernir a todo o campo da informação, à estocagem do saber, ao funcionamento e, portanto, também à essência da língua e a todos os sistemas semióticos, à tradução, à codificação e à

decodificação, aos jogos da presença e da ausência, à hermenêutica, à semântica, às lingüísticas estruturais e gerativas, à pragmática, à retórica. Acumulo todas essas áreas em desordem, propositadamente, mas terminarei com a literatura, a poesia, as artes e a ficção em geral: a teoria que faz delas seus objetos pode ser útil tanto numa guerra ideológica quanto a título de experimentação das variáveis nas perversões tão freqüentes da função referencial (142).

Aqui cito Derrida a fim de que se compreenda a que ponto "O princípio de razão..." é, tanto quanto "*Mochlos*", sublimemente atual. Todos esses jogos de dentro/fora são jogos de ilusões, de engodos, de engodos de engodos, e assim por diante, infindamente, isto é, até que se perca a origem sempre-já-perdida em uma memória irrecuperável, intangível. Assim, não há lugar neutro no ensino e na pesquisa. Aqueles e aquelas que ainda acreditam preservar-se do mal da época fechando-se em laboratórios, explorando o Pólo Sul ou ensinando Mallarmé demonstram uma ingenuidade sem limite. Continha a gramática gerativa e transformacional de Chomsky os fermentos da anarquia política proclamada nas análises mais recentes do terrorismo, da responsabilidade do bem-estar mundial, do qual os Estados Unidos pretenderam encarregar-se desde a última Guerra, e dos mecanismos de controle das sociedades democráticas, ou trata-se de uma virada em sua pesquisa lingüística? Não estará a análise, tão criticada, proposta por Francis Fukuyama, do sentido da História e de sua finalidade, que finalmente realizaria o *thymos* na efetuação definitiva da economia e política liberais (o cinismo financeiro...), ancorada numa leitura do que ele mesmo chama "as imensas guerras do espírito", a saber, tanto as guerras filosóficas entre Hegel e Nietzsche quanto aquelas que mais ligam do que opõem os mestres do capital e as coletividades guiadas pelo desejo de reconhecimento? Serão as estratégias universitárias que atualmente visam ao desenvolvimento pragmático de uma pesquisa e de um ensino eficazes e utilitários, isto é, "verdadeiros" e "justos",

tão diferentes das estratégias concorrenciais das grandes multinacionais que tomam por base de trabalho as estratégias militares e que buscam estender os valores de seus discursos unificadores às sociedades em que evoluem e que fazem evoluir? Aparece então, nesse horizonte, não um conflito de interpretação da realidade, mas antes, como demonstrou o urbanista e estrategista Paul Virilio, um conflito de interpretação sobre a realidade dos combates, o qual muda então de natureza e procura delimitar os processos de simulação. Não se trata mais de distinguir entre o que é "verdadeiro" ou "falso", mas "entre falsa assinatura radar, verossímil e inverossímil 'imagem' eletro-ótica, acústica ou térmica"[32]. Num mundo multipolar onde a simulação e o simulacro reinam como mestres, como pensar a relação obrigatória da Universidade com a tecnociência, onde situar sua hipotética autonomia senão em uma economia geral que assegure lugares de despesa pura? Em ou-

32. Paul Virilio. *L'Écran du désert. Chroniques de guerre*. Paris : Galilée, 1991, p. 183. Nessa configuração atual da guerra, da segurança e da comunicação, faço aqui alusão, entre outras, às seguintes obras de Chomsky: *The Culture of Terrorism* (Boston : South End Press, 1988); *Necessary Illusions. Thought Control in Democratic Societies* (Concord : Anansi, 1989); *Deterring Democracy* (New York : Hill and Wang, 1991-1992); e *Year 501. The Conquest Continues* (Montréal, New York : Black Rose Books, 1993). Acerca da relação entre o fim da guerra fria e o triunfo do capitalismo, ver, de Fukuyama, *The End of History and the Last Man*. New York : Free Press, 1992; acerca do sofisma "O que é eficaz é verdadeiro; ora, o que é verdadeiro é justo; então, o que é eficaz é justo", Jacques Le Mouël. *Critique de l'efficacité*. Paris : Seuil, 1991; acerca da importância das pesquisas no terreno de estratégia militar para a estratégia empresarial, Coronel John B. Alexander et alii. *The Warrior Edge (U.S. Military Official Disclose Training Techniques for Extraordinary Performance and Adapt them as a Success Strategy for your Business and your Life*. New York : William Morrow & Co., 1990; e General Gil Fiévet. *De la stratégie militaire à la stratégie d'entreprise*. Paris : InterÉditions, 1992. Essa configuração torna necessário o estudo, na perspectiva que é a minha, do livro de Derrida intitulado *Politiques de l'amitié* (Paris : Galilée, 1994), no qual se trava um violento combate contra a redução do político e do ético à ontofenomenologia, polemologia que nos faz retornar à troca entre Einstein e Freud em torno da questão: "Existe alguma forma de livrar a humanidade da ameaça da guerra?" Tradução minha: "Através de que meio, de que estratégia, pode o homem escapar a seu destino, que é a guerra?" Sigmund Freud. "Por que a guerra?" In: *Obras psicológicas completas*, v. XXII. Trad. José Luís Meurer. Rio de Janeiro : Imago, 1976 (ed. original, 1933), p. 241.

tros termos, como pensar a censura, censura que voluntariamente apoiamos quando tornamos nossos programas de pesquisa e de ensino receptíveis por instâncias não-universitárias?

O papel da informação é aqui, obviamente, capital. É por isso que seu conceito (e, com ele, o de informatização) é, como lembra Derrida depois de Heidegger, o operador mais geral: "Ele incorpora o fundamental no finalizado, o racional puro no técnico, comprovando assim essa co-vinculação inicial entre a metafísica e a técnica" (144). Daí nossa responsabilidade em face das *formas* históricas de censura/comunicação em nosso ensino e em nossa pesquisa: "A irreceptibilidade de um discurso, a não-aprovação de uma pesquisa, a ilegitimidade de um ensino são declaradas por atos de avaliação cujo estudo me parece ser uma das tarefas mais indispensáveis para o exercício e a dignidade de uma responsabilidade acadêmica" (144).

Dignidade...?

Estaríamos hoje dispostos a abdicar nossa responsabilidade acadêmica? Procurar-se-ia maquilar a realidade favorecendo a instrumentalização da linguagem ou pretendendo (por exemplo, em departamentos de literatura) que a poesia constitui uma linguagem "autêntica", "mítica", "pré-instrumental" ou "metainstrumental"? Se o princípio de razão, que se apóia na forma da informação, domina atualmente nosso pensamento, que responsabilidade universitária deve então ser despertada ou restituída?

Nenhuma pergunta pode ressaltar melhor o fato de que nos sentimos mal na Universidade – e essa última fórmula evoca a angústia que, como diz Heidegger em suas *Questões*, nos mantém suspensos porque reproduz o deslizamento do existente, deslizamento que nós mesmos, evidentemente, sofremos. Sentimo-nos mal na Universidade, estamos angustiados, porque a questão da responsabilidade constitui uma ameaça e é vista como tal. Trata-se simplesmente de colocar a questão da articulação de um programa de estudos superiores de literatura com a questão do ser da literatura para se constatar a que ponto obtemperamos à censura. Digamos: o processo proposto por Derrida implica um gesto tão radical que, na maioria das vezes, é compreendido como uma infração ao próprio protocolo acadêmico:

> Mas o procedimento para o qual apelo aqui é freqüentemente visto por certos defensores das "humanidades" ou das ciências positivas como uma ameaça. Ele é assim interpretado por aqueles que, na maioria das vezes, jamais procuraram compreender a história e a normatividade própria de sua instituição, a deontologia de sua profissão. Não querem saber como se constituiu sua área, especialmente em sua forma profissional moderna, desde o início do século XIX e sob a alta vigilância alternada do princípio de razão. Pois pode haver efeitos obscurantistas e niilistas do princípio de razão (147).

Pode haver... Sempre há, e hoje talvez mais do que nunca! Daí, em todo caso, o fato de os departamentos de humanidades e, mais especificamente, os departamentos de letras apresentarem freqüentemente, na própria estrutura de seus programas, uma resistência encarniçada à impossível responsabilidade que me parece doravante se impor. Daí o fato de as letras serem às vezes lugares maiores de inscrição e sustentação do logocentrismo, do etnocentrismo e do conceito filosófico de ciência. Daí, principalmente, poderem certos departamentos de letras facilmente tornar-se lugares acadêmicos que permitem, por trabalharem justamente com a linguagem, assegurar a censura e declinar qualquer responsabilidade. Perdoem-me por citar, na íntegra, esta passagem do "Princípio de razão...", mas parece-me que em nenhum outro lugar Derrida é tão claro quanto à sua maneira de ver, de compreender, de entender e de esperar a responsabilidade do corpo docente:

Essa nova responsabilidade de que falo, não se pode falar dela senão apelando para ela. Seria a de uma comunidade de pensamento para a qual a fronteira entre pesquisa fundamental e pesquisa finalizada não estaria mais assegurada, em todo caso não mais nas mesmas condições de antes. Chamo-a comunidade de pensamento no sentido amplo (*at large*), e não de pesquisa, ciência ou filosofia, visto que esses valores estão geralmente sujeitos à autoridade não-questionada do princípio de razão. Ora, a razão é apenas uma espécie de pensamento, o que não quer dizer que o pensamento seja "irracional". Uma tal comunidade interroga a essência da razão e do princípio de razão, os valores de fundamental, de principial, de radicalidade, da *arqué* em geral, e tenta tirar todas as conseqüências possíveis desse questionamento. Não é certo que um tal pensamento possa reunir uma comunidade ou fundar uma instituição no sentido tradicional dessas palavras. Deve re-pensar também o que se denomina comunidade e instituição. Deve também descobrir, tarefa infinita, todos os ardis da razão finalizante, os trajetos pelos quais uma pesquisa aparentemente desinteressada pode encontrar-se indiretamente reapropriada, reinvestida por programas de qualquer tipo. Isso não quer dizer que a finalização seja má em si e que seja preciso combatê-la; pelo contrário. Defino, antes, a necessidade de uma nova formação que preparará para novas análises a fim de avaliar essas finalidades e escolher, quando possível, entre todas elas (148).

Texto pedagógico magistral que requer do corpo docente um trabalho de análise no sentido freudiano do termo, ou seja, propriamente *interminável*. Quem quiser dedicar-se a esse trabalho comunitário deve exercer uma vigilância em relação aos motivos de vinculação da comunidade de que participa. Na verdade, deve questionar a razão de ser dessa comunidade, razão de ser que depende menos do que se chamaria, um tanto apressadamente, sua *pertinência* que do fundo obscuro e indiscernível ao olho que procura apreendê-la. Comunidade

de pensamento, diz Derrida, evocando Blanchot e Bataille, que absolutamente não comanda uma saída para fora da instituição; pelo contrário. A impossível responsabilidade que se trata de assumir consiste aqui em permanecer *na* Universidade, fazendo da vigilância em relação a todos os princípios de cristalização e a todas as formas de instrumentalização do saber um dever. Cada país tem suas formas acadêmicas de profissionalismo, que se devem respeitar, como se devem respeitar as tradições universitárias nas quais ensinamos. É nesse contexto que a mais responsável das responsabilidades se funda primeiramente num respeito que autoriza a abertura do diafragma: "Há nisso um duplo gesto, uma dupla postulação: assegurar a competência profissional e a mais séria tradição da Universidade, embora indo tão longe quanto possível, teórica e praticamente, no pensamento mais abissal daquilo que funda a Universidade [...]" (151). Em outros termos, trata-se de deslocar constantemente nosso próprio ponto de vista, de ver a partir de que ponto nosso ponto de vista não nos é mais próprio e afeta nosso corpo docente.

Essa questão de competência profissional leva-nos como que naturalmente a nos perguntarmos qual é a missão da Universidade. Deve ela produzir competências e deve ela garantir a reprodução dessas competências, formando mestres? Para quem se coloca sob a égide da instrumentalização e da comunicação, o pensamento de Derrida (como os de Kant, Schelling, Nietzsche e Heidegger) pode parecer uma fuga: "A nova responsabilidade do 'pensamento' de que falamos não pode deixar de ser acompanhada, pelo menos, de um movimento de reserva, e mesmo de rejeição, em relação à profissionalização da Universidade nesses dois sentidos, e sobretudo no primeiro [a Universidade como produtora de competências profissionais, até mesmo extra-universitárias], que ordena a vida universitária para as ofertas ou procuras do mercado de trabalho e se regula por um ideal de competência puramente técnico" (152). Como deve, então, ordenar-se a vida universitária? Que eixo deve determinar sua vitalidade? Que *mochlos*?

Com certeza não o *exterior*, que agora parece haver-se instalado em seu *interior*. Mas, talvez, um motivo *surpreendente*... Além dos "modernos", acha-se a (an)arquitetura da *Metafísica* aristotélica. É preciso ter em vista, lembra-nos Derrida, a construção de um saber teorético na qual a busca (dir-se-ia igualmente o desejo) deste escapa ao utilitário, outra maneira de dizer que ele se ordena por uma certa gratuidade e até pelo o *potlatch* que estrutura o saber.

Ora, quem detém esse saber? O chefe teórico, o *architékton*, o docente que dirige o trabalho dos trabalhadores manuais. Espreita-nos uma armadilha, a qual consiste em não ver o *double bind* que autoriza uma eventual *saída-nas* formas tradicionais do saber e da responsabilidade. Longe de outorgar à teoria um estatuto transcendental em relação à práxis, Derrida concede-lhe um estatuto *quase-transcendental*, estatuto que rege um movimento perpétuo de vaivém acima do abismo. É preciso que se saiba: a Universidade, que iniciou para representar a sociedade, não a reflete e não chega mais a se refletir. Impõe-se então a necessidade da desconstrução: "O 'pensamento' requer *tanto* o princípio de razão *quanto* o além do princípio de razão, a *arqué* e a an-arquia" (155). Pensar *no-exterior* da Universidade, pensar a Universidade, seria pensar *ao mesmo tempo* (o *tanto/quanto*, e não o *ou/ou*) suas finalidades e a ausência abissal de finalidade, seu exterior *interno* e suas clausuras, seus *borderlines*. Questão de ritmo do pensamento, questão de invaginação: "Um lugar vazio para a sorte. A invaginação de um bolsão interior" (156). O tempo do pensamento, o tempo da reflexão, é o tempo universitário e impossivelmente responsável através do qual se pensa o acontecimento da saída *e* da entrada simultâneas. Trata-se de ver a vista a partir da qual veríamos, trata-se de abrir o diafragma até o ponto em que o veríamos possibilitar o olhar e o tempo. Mas aquilo que veríamos não poderia pertencer-nos. Não poderíamos, *ao vê-lo*, possuí-lo, pois não podemos possuir o instrumento cego que nos deixa ver: "Guardar a memória e guardar a sorte, isso é possível? Como sentir-se *contador* do que

não se tem, e que ainda não existe? Mas por qual outra coisa sentir-se *responsável* senão pelo que não nos pertence? pelo que, como o futuro, pertence e cabe ao outro? E a sorte, isso se guarda?" (157) Não, *isso* não se guarda, jamais se guardou senão no olhar do outro. Assumir sua responsabilidade eqüivale assim a assumir o abismo da sorte e da memória na impossilidade radical do cálculo. Como ser responsável por uma ausência, por um futuro? Como calcular o que vem? Talvez colocando-nos, *nós*, corpo docente, para trás em relação a nossa própria corporalidade, assumindo nossa mortalidade como corpo pleno. Há nisso, nesse acontecimento, nesse sopro, uma curiosa passagem da quantidade para a qualidade, a propósito da qual gostaria, ao terminar, de submeter-lhes meu ponto de vista.

DA QUALIDADE (TOTAL) DA RESPONSABILIDADE

V. V. O que você diria hoje do grande número de estudantes que consideram o saber como um meio utilitário, como um meio de se tornarem uma engrenagem na máquina econômica e social?

M. S. *[...] Os estudantes da máquina de que você fala fazem o que lhes mandam fazer. Adultos construíram essa máquina, essa ratoeira, esse labirinto. Num labirinto onde os ratos se perdem, as pessoas não dizem, ao observá-los, "os ratos estão loucos", dizem "construiu-se um labirinto para deixar os ratos loucos". Em muitos países, o ensino foi construído para deixar os estudantes... não muito felizes.*

"De duas coisas, a outra", Diálogo com Michel Serres.

Uma vez que o convite para proferir esta aula inaugural foi apoiado pelo Presidente da Comissão para a Qualidade Total desta Universidade, considero que, de certa forma, é meu dever

formular neste final de percurso as poucas observações anunciadas no início a respeito da noção de Qualidade Total, apoiando-me nas teses de Derrida. Como pensar na órbita da Qualidade Total essa comunidade mortal e essa responsabilidade impossível que foram abordadas? Como pensar essa nova formação? Como pensar a mudança na Universidade brasileira, como *cada um de nós* deve assumir essa mudança direcional no seio daquelas organizações inicialmente edificadas com base na Idéia de razão, mas que hoje se encontram confrontadas com uma ausência de fundamento "objetivo"? Por onde começar? Pois talvez eu tenha colocado esta noite uma questão impertinente em face da topolitologia propriamente oceanográfica do ponto de vista da Fundação Universitária de Rio Grande. Nesta paisagem acadêmica, como pode a Universidade trabalhar para tentar sair da forma kantiana da questão da responsabilidade, quando tudo, lá fora, nos convida a nos atermos a ela? Que relações deve o corpo docente manter com as instâncias que legitimam o poder da tecnociência? Que linguagem se pode adotar?

Esta série de questões leva-nos a passar da responsabilidade universitária (pura ou impura, de acordo com a ótica adotada) à responsabilidade social, a uma responsabilidade mais ampla. Pois, tão logo nos colocamos a questão de *nossa* responsabilidade, comprometemos a do coletivo, da sociedade civil, do *exterior*, e da relação imprevisível e insuperável desse *exterior* com *nosso* interior, nossa interioridade. Numa entrevista a respeito de seu livro de pedagogia *Le Tiers-Instruit*, Michel Serres insistia, aliás, na dificuldade de analisar os problemas atuais de formação acadêmica, ao atomizar os lugares de responsabilidade:

> A esse respeito, os homens políticos não estão isentos de responsabilidade, os economistas e os chefes de empresa tampouco, e os pais de alunos menos ainda! Há uma responsabilidade global: fomos nós que fizemos isso! Por conseguinte, o juízo concerne à geração que precede. Sou bastante severo. Esse estado de coisas me toca. É verdade que se suprimem as humanidades, é verdade que se suprimem as culturas mais profundas e as mais recônditas tradições. Se, afinal de contas, nos defrontamos com uma geração perturbada, quem a perturbou?[33]

Certamente, há aí uma responsabilidade global. Mas há também, e sobretudo, ou pelo menos freqüentemente, uma série de álibis (por exemplo, a ditadura ou os pretensos implacáveis imperativos econômicos ou burocráticos) que nos permitem desculpar-nos, não assumir nossa responsabilidade. *Como se a responsabilidade nunca nos coubesse, como se a responsabilidade sempre pertencesse ao outro.*

O *que, de certa forma, é a própria verdade.*

Mas, então, como tomar sobre si, sobre nós, a perturbação que nòs perturba a todos e em face da qual adotamos muitas vezes uma atitude de recuo e até mesmo, por vezes, de covardia, contentando-nos com o Mesmo?

Aqueles e aquelas que esperam que eu formule aqui e agora uma resposta prática ou pragmática ficarão, portanto, decepcionados. De qualquer modo, uma tal resposta nos reconduziria imediatamente à velha dicotomia impertinente entre o prático e o teórico – dicotomia tenaz e que mantemos a fim de nos impedirmos de repensá-la e de repensar nosso *agir*. Pois, assim agindo, impedimo-nos de pensar a própria mudança, que só pode passar pelo teórico. É o que afirma, por exemplo, Noel M. Tichy, professor da School of Business da Universidade de Michigan, consultor de várias grandes empresas americanas (IBM, General Motors, Exxon, etc.) e colaborador de Jack Welch, Presidente da General Electric. Com efeito, sua metateoria da gestão da mudança estratégica leva

33. "De deux choses, l'autre". Entretien de Michel Serres avec Patrick et Bernard Lévy. *Vice Versa*. Montréal, n. 33, mai/juin/juil. 1991, p. 17.

em consideração simultaneamente as dinâmicas técnica, política e cultural das organizações, o que equivale, no plano prático, a formular uma série de questões que, *mutatis mutandis*, nos concernem a nós, corpo docente: "Managing strategic change requires raising questions about the fundamental nature of organizations: What business(es) should we be in? Who should reap what benefits from the organization? What should be the values and norms of organizational members?"[34] É a partir dessas questões – questões evidentemente colocadas no horizonte de uma concepção da responsabilidade como conjunto de normas prescritivas – que uma metateoria que liga os instrumentos pragmáticos e os quadros conceptuais permite propor mudanças *reais* no seio das organizações.

Ora, por mais eficaz que seja, essa metateoria se articula em função de objetivos de rentabilidade e não pode, no contexto econômico em que é formulada, interrogar os valores da *arqué* e da an-arqui(a)tetura. Na medida em que tais objetivos não podem ser encontrados senão por uma comunidade estável na qual cada membro assume sua responsabilidade em face do corpo total e em função de objetivos *comuns*, eles não podem convir a um pensamento responsável da Universidade. Aliás, é a necessidade dessa interrogação que, a meu ver, distingue a Universidade da empresa. Se os dois tipos de organização *devem* pensar a mudança em função de finalidades, estas são diferentes. Ao passo que as empresas teorizam a mudança em função de finalidades rentáveis, a Universidade deveria,

34. *Managing Strategic Change. Technical, Political and Cultural Dynamics*. New York : John Wiley & Sons, 1983, p. ix. Para apoiar sua tese, Tichy refere-se, aliás, em seu prefácio, à obra de M. Deutsch e R. Kraus *Theories in Social Psychology*. New York : Basic Books, 1965: "Theories are intellectual tools for organizing data in such a way that one can make interferences or logical transitions from one set of data to another: they serve as guides to the investigation, explanation, organization, and discovery of matters of observable facts" (p. 6). Pode-se igualmente consultar a excelente obra dedicada por Tichy, em colaboração com Stratford Sherman, à estratégia concorrencial da General Electric, implementada por Jack Welch: *Control Your Destiny or Someone Else Will*. New York : Doubleday, 1993.

na perspectiva derridiana, teorizar análises que permitissem avaliar o conjunto das finalidades, a fim de fundar uma "comunidade inconfessável" cujas escolhas escapassem aos ardis da rentabilidade. É essa a *empresa* à qual se deveria dedicar a Universidade?

Uma coisa é certa: a adoção da ideologia da Qualidade Total pode não favorecer esse trabalho; pelo contrário. Pois, no fundo, o que é a qualidade? Para Richard Tanner Pascale, outro consultor em gestão, a qualidade comanda a sistematização de certos processos que implicam, essencialmente, diferenças de intensidade, as quais estão ligadas a estratégias que comandam uma harmonização das tarefas (*task alignment*) no seio da empresa e proporcionam a esta uma vantagem concorrencial:

> Quality can be a compelling value in his own right. It is robust enough to pertain products, innovations, service standards, and caliber of people. Most people interpret it rather narrowly, in terms of eliminating errors and defects. "Quality" [...] is not simply a desirable attribute, but an organizational discipline. [...] When "quality" is defined as a systematic process or discipline, it ties values with a more familiar concept: "strategy". [...] What, then, is the difference between quality and strategy? The pursuit of quality has greater motivational appeal. It is hard to enlist passionate commitment among employees to a strategy. [...] "Strategy" is too cerebral. It doesn't enlist every person in every job to make a distinct contribution. In contrast, "quality", like "crisis", appeals to people because they can relate to it. [...] Equally significant, "quality" can be *quantified*, and progress tracked against goals[35].

35. *Managing on the Edge. How the Smartest Companies Use Conflict to Stay Ahead*. New York : Simon & Schuster, 1990, p. 248. A noção de *task alignment* foi desenvolvida por Michael Beer, Russel A. Eisenstat e Bert Spector em *The Critical Path to Corporate Renewal*. Boston : Harvard Business School Press, 1990 (ver especialmente o terceiro capítulo): "By task alignment, we mean a redefinition of

A definição da qualidade fornecida por Pascale contradiz, em parte, a definição aristotélica, pois, se a qualidade modifica a própria substância da organização real, as mudanças que ela traz são mensuráveis de acordo com a ideologia da *performance* das empresas ditas de classe mundial. Essa ideologia tende a transferir uma parte da responsabilidade dos dirigentes para os operadores da base. Estes adquirem então a autoridade necessária para tomar as decisões necessárias à manutenção da qualidade dos produtos sem necessariamente se beneficiarem com o salário que lhes deveria ser pago, consideradas as conseqüências no tempo (*time-span*) dessas novas responsabilidades[36]. As categorias do pensamento e do real vêem-se, por conseguinte, deslocadas. A estratégia atual da Universidade (se é que podemos defini-la), que consiste em visar à Qualidade Total, estabelecer-se-á igualmente em função da quantidade e será suficiente para motivar os membros

work roles, *responsibilities*, and relationships in a unit, in a way that will enhance the coordination required to accomplish the tasks critical to the success of a business" (p. 45. O grifo é meu). O *task alignment* depende do que os teóricos chamam, na linguagem da gestão da Qualidade Total, de "visão", a qual é fornecida no mais alto nível da empresa. Acerca disso, ver GOAL/QC Research Committee. *Hoshin Planning: A Planning System for Implementing Total Quality Management (TQM)*. 1989 Research Report, Methuen (MA). O sistema Hoshin Planning foi implementado no Japão nos anos 60 pela companhia Komatsu e integrado pela primeira vez nas políticas empresariais americanas no início dos anos 80 por Hewlett-Packard.

36. Acerca da questão da transferência das responsabilidades na ideologia participativa, ver Brian H. Maskell. *Performance Measurement for World Class Manufacturing. A Model for American Companies*. Portland : Productivity Press, 1991, p. 14-15. Quanto aos modelos lógico-formais pretensamente universais a partir dos quais se chega a determinar objetivamente o salário e o estatuto adequados dos indivíduos de acordo com o *time-span* da responsabilidade (determinação que comanda uma definição do próprio trabalho) de uma decisão, ver Elliott Jaques. *Measurement of Responsibility. A Study of Work, Payment, and Individual Capacity*. London : Heinemann, 1972 (especialmente os capítulos 3 e 4), e *Requisite Organization. The CEO's Guide to Creative Structure & Leadership*. Arlington : Cason Hall & Co., 1989, capítulo 2. Um exemplo: logicamente, a decisão tomada por um executivo tem implicações ou efeitos durante sete anos, aquela tomada por um gerente geral, durante dois anos, aquela tomada por um contramestre, durante seis meses e aquela tomada por um operador, durante um dia. Os salários devem, portanto, ser calculados em função desse *time-span*.

dos diferentes corpos que formam a instituição? Em função de que objetivo(s), se não o da rentabilidade, se devem harmonizar as múltiplas tarefas dos universitários? Em função do saber e da verdade, da essência da verdade, ou em função de uma interrogação das formas históricas do saber?

Para responder a essa questão, voltemos por um momento a Cristovam Buarque. Não sei onde deveríamos colocar neste debate a Universidade tridimensional com a qual ele sonha. Em contrapartida, sei que ela talvez entraria, se existisse, em contradição com o modelo da Qualidade Total, pelo menos tal como esse modelo é pensado por seus práticos de acordo com a quantidade. Com efeito, Buarque tenta circunscrever o quase-conceito de qualidade da seguinte forma:

> Não se pode imaginar universidade sem qualidade, ainda mais em momentos de crise. O funcionamento eficiente do sistema permite esconder a mediocridade repetitiva. A crise é intolerante: só respeita a qualidade criativa.
>
> A universidade, como qualquer outra instituição, não pode transigir no compromisso com a excelência, com o máximo rigor em todas as áreas. Deve ter o compromisso de ser elite intelectual, sem restringir seu serviço apenas à elite social e econômica do país. Deve ter tanta qualidade que defina o próprio conceito de qualidade.

Ora, ele modula imediatamente essa qualidade criativa aparentemente absoluta e irredutível:

> A qualidade deve ser acompanhada com a realidade, na procura de transformar o presente e construir o futuro.
>
> Nos momentos em que uma sociedade segue um caminho paradigmático, quando suas instituições funcionam e seus habitantes estão satisfeitos, a universidade pode se dedicar a transgredir a ordem intelectual, isoladamente da realidade. O mercado ou o Estado se encarregam de canalizar a transgressão teórica para melhor administrar a realidade.

> Quando, porém, o mundo, ou uma determinada sociedade, vive uma crise de seu modelo, a universidade não pode se alienar desse fato. Ela tem de transgredir por redefinições da própria realidade. A universidade tem de estar engajada com o real, buscando entendê-lo e transformá-lo[37].

A relação pertinente estabelecida por Buarque entre a qualidade e a realidade em vista do futuro sustenta-se numa partilha entre uma instituição "transgressora": a Universidade, e esferas: o mercado e o Estado, que circunscreveriam a transgressão para geri-la, ou mesmo anulá-la. Mas, ao mesmo tempo, a Universidade deve transgredir a própria realidade que a enclausura. A Universidade, e é esta sua responsabilidade, conforme Buarque, deve comprometer-se diante da realidade, não se prostituindo à elite socioeconômica do país. Em outras palavras, a Universidade deve provar sua autonomia total e sua autonomia relativa. Não a condena, no entanto, Buarque, de uma certa maneira, a seu *exterior*, à realidade? Não a recoloca sob o governo do princípio de razão e, talvez involuntariamente, sob o império da tecnociência, que teria então por tarefa canalizar a transgressão teórica, transformar o saber desenvolvido e adquirido intramuros em produtos cambiáveis extramuros? Como participar da transformação do mundo, vendendo-se ao instrumentalismo? Posição difícil de sustentar, por ser determinada por uma concepção utilitária da qualidade, a qual se apoiaria em um "funcionamento eficiente do sistema". Se não se pode, racional e economicamente, criticar Buarque por visar à eficiência e ao rigor, pode-se, contudo, questionar com que fundamento atingir esses objetivos, na medida em que parece difícil fornecer a definição da qualidade, embora, de qualquer forma, ela seja essencial, como o demonstrou Darcy Ribeiro em inúmeras oportunidades.

Infelizmente, falta-nos aqui tempo para discutir os trabalhos concretos e as proposições de Ribeiro sobre a Universi-

37. *Op. cit.*, p. 131-132.

dade brasileira. Estaríamos com isso mais aptos a compreender *onde* se situa a responsabilidade *atual* dos diferentes corpos dessa Universidade. Cito apenas, a título de indicação, a passagem a seguir, muito clara quanto ao papel dessa última para o país:

> Se a universidade não tivesse importância para o país, isto seria de somenos. Ocorre, porém, que ela é a agência fundamental de renovação de seus quadros eruditos e a formadora de seus corpos de cientistas. Na medida em que esses decaiam em qualidade, é a nação que fica prejudicada, tornando-se incapaz de competir com outras nações por uma incapacidade inelutável, que é a má qualidade de seu pessoal de nível superior. Como se vê, nada mais grave que o democratismo de uma universidade insolvente, em que ninguém deve contas a ninguém sobre nada. Ele só serve para acobertar a preguiça e a irresponsabilidade[38].

Ribeiro diz "irresponsabilidade", a qual está ligada, conforme ele, a sua "insolvência" ou, em outras palavras, à incapacidade da Universidade brasileira de pagar sua dívida para com a sociedade, para com o povo brasileiro. Ora, essa dívida não pode ser honrada se ela não souber ser fiel aos modelos e padrões internacionais do saber, tomando como paradigma – no momento em que se implanta e se estrutura a Universidade do terceiro milênio em uma sociedade emergente – não a velha Oxford ou a vetusta Sorbonne (os adjetivos são de Ribeiro), mas o MIT (Massachusetts Institute of Technology) e o CALTECH (California Institute of Technology), que, sem negligenciar a cultura das humanidades clássicas, trabalham no horizonte do saber científico e tecnológico. Haveria, evidentemente, muito a dizer sobre essa visão da Universidade no âmbito da competição internacional para o domínio e a exploração do saber, como também haveria muito a dizer so-

38. O *Brasil como problema*. Rio de Janeiro : Francisco Alves, 1995, p. 227.

bre a riqueza das proposições de Ribeiro e sobre os mal-entendidos que eles podem suscitar na perspectiva de uma nova ordem brasileira e mundial. Pois resta saber que elo a qualidade, tal como pode ser definida neste âmbito preciso, mantém com a tão famosa Qualidade Total, que se está tornando a nova idéia-força de uma Universidade que se tecnocratiza e se compreende agora na ótica de um pensamento (a palavra é um pouco forte) empresarial.

Permitam-me então, ao terminar, colocar algumas questões a esse respeito, partindo de um relatório publicado há alguns anos conjuntamente pela firma de consultores Ernst & Young e a American Quality Foundation. A meta desse relatório, que se intitula *Best Practices Report*[39] e se funda na análise de mais de 580 empresas, é fornecer um banco de dados empíricos no intuito de compreender, entre outras coisas, como as empresas enfrentam o desafio da *performance*.

Primeira constatação dos autores do relatório: os modelos de Qualidade Total não são universais. Conclusão simples, mas que parece, de qualquer forma, ser na maioria das vezes ignorada quando as Universidades tentam, hoje, implementar o modelo da excelência.

Segunda constatação: o exame, mesmo apressado, da terminologia utilizada pelos autores do relatório revela um problema terminológico sério. Vou recapitular muito rapidamente. A noção de Qualidade Total supõe, como vocês sabem, as de partilha da responsabilidade e de desempenho. Ora, o que é o desempenho? Este se acha definido a partir de três dimensões: lucratividade, produtividade e qualidade. É em função dessas três dimensões que são construídas as categorias (trata-se aqui de um abuso de linguagem) de desempenho relativo: alto desempenho, desempenho médio e baixo desempenho. A partir de que análises são construídas essas categorias? A resposta surpreende: 1° – segmentação do banco de dados em

39. *Best Practices Report. An Analysis of Management Practices that Impact Performance.* New York : Ernst & Young National Office, 1992.

altos, médios e baixos *performers* para cada uma das três dimensões de desempenho; 2° – análise, em cada segmento assim obtido, das relações entre as práticas gerenciais e o desempenho; 3° – compilações dos resultados obtidos e construção de grupos. Os resultados dos segmentos qualidade, lucratividade e produtividade médias formam, por exemplo, a categoria "desempenho médio". Os autores do relatório reconhecem, todavia, que o desempenho de um indivíduo ou de uma organização nem sempre se harmoniza com os segmentos. Pensemos, por exemplo, em uma organização de alta qualidade, mas cuja produtividade fosse relativamente baixa, até mesmo nula, e cuja lucratividade fosse, conseqüentemente, baixa também. Pouco importa: os mesmos autores resolvem esse pequeno problema garantindo-nos que as categorias compósitas permitem que evitemos perder-nos na multidão dos casos especiais. Imaginemos, como caso *especial*, um tipo de organização com poucas condições de interessar os analistas da Ernst & Young: uma universidade. Essa universidade seria de alta qualidade, mas não geraria lucro. Não seria esta uma definição ideal, utópica até, da Universidade, pelo menos se procurarmos adaptar-nos ao mundo de hoje?

Na perspectiva das empresas, a definição da lucratividade não coloca problema algum. Basta calcular o *ROA* (*Retorno sobre os investimentos*) ou o EVA (*Economic Value-Added*). E no caso de uma universidade? Ocorre o mesmo com o termo produtividade, que se define como *VAE* (*mais-valia por empregado*). Como calcular esse valor no caso dos professores? Quanto ao termo qualidade, este é o mais difícil. A definição da Ernst & Young é clara: a qualidade é aquela que é vista pelos usuários dos produtos e serviços. De acordo com tal lógica econômica, seriam então os estudantes e a coletividade que, enquanto usuários do ensino como serviço e como produto, determinariam em grande parte a qualidade. Mas quais são suas expectativas? Se é fácil dizer como a coletividade se representa a qualidade (como uma harmonização do ensino com as leis do mercado), é mais difícil saber como os estudan-

tes se representam o que deveria ser o ensino daquilo que eles ainda não conhecem. Como são capazes de determinar se um ensino é de qualidade ou não? E como podem julgar a competência de um professor a partir da incompetência deles? Nessa ótica utilitarista, a questão da qualidade parece ser a seguinte: quais são ou devem ser os produtos e serviços oferecidos pela Universidade? O ensino, a pesquisa, ou ambos ao mesmo tempo? Em outras palavras, o que seria um ensino e uma pesquisa que atingissem a Qualidade Total e que, com isso, permitissem aumentar a produtividade das universidades? Um ensino e uma pesquisa responsáveis e participativos? Mas não nos leva esse tipo de responsabilidade de volta a um quadro de normas prescritivas, e não supõe ele um modelo de *Total Quality Management* (os japoneses preferem falar, o que é significativo, de *Total Quality Control*) no qual a representação do saber se mensura de acordo com normas quantitativas estabelecidas fora da Universidade e aplicadas dentro dela? Como conciliar nossa responsabilidade com o que não podemos chamar nossa vantagem concorrencial? A partir do que são definidos os programas de ação, de ensino e de pesquisa das universidades? Qual é a mensagem clara em torno da qual estariam reunidos todos os membros dos diferentes corpos mortais das universidades? Qual deveria ser sua respectiva estratégia? O que deveriam elas começar a fazer e quando deveriam parar de fazê-lo? Quando se veriam *resultados*? De que tipo seriam estes?

Vários responsáveis por programas de implementação de Qualidade Total estão evidentemente conscientes desses problemas espinhosos e sabem muito bem que não se podem aplicar modelos desenvolvidos no âmbito das empresas dos países altamente industrializados às universidades brasileiras (tampouco, aliás, às universidades daqueles países). Essas questões, que preocupam qualquer consultor e qualquer empresa que se respeite, não são, ou não deveriam ser, as únicas que a Universidade se coloca, pois senão ela ficaria presa ao modelo kantiano e abdicaria sua responsabilidade. O que não significa

que seja preciso ser ingênuo e pretender que as universidades possam sobreviver fora da competição internacional. Mas não haverá o risco de que os padrões de qualidade e de performatividade empobreçam o ensino e a pesquisa, alienando-as à lógica comercial? Pois, aceitando-se que a Universidade não deve mais definir-se em função de objetivos kantianos, como, *nos fatos*, manter a noção de "*Qualidade Total*"? Propôs-se, por exemplo, há não muito tempo, um tanto apressadamente, definir a qualidade em função da cultura concebida como agente transformador do homem e da sociedade. Mas esse tipo de definição permanece bem vago, por pelo menos duas razões: 1° – na medida em que se remete a qualidade a um outro conceito, a cultura, igualmente difícil de definir, não se compreende em que bases objetivas (se é isso que se busca) a primeira pode fundar a segunda; 2° – a qualidade é entendida aqui em função de uma ética, o que, de certa forma, deixa supor ilusoriamente que sua "adoção" permitiria, finalmente, relegar as decisões políticas ao segundo plano nas políticas departamentais e reestruturar os programas de acordo com valores transcendentais que regulam as decisões. Uma ética do ensino e da pesquisa *em vista* de uma formação profissional e intelectual adequada, isso supõe uma notável mudança de atitude por parte de numerosíssimos membros dos diferentes corpos da Universidade; isso supõe um questionamento em profundidade de nossas respectivas competências (inclusive das dos estudantes) e – o que, na minha opinião, é incontornável – da razão de ser da Universidade no albor do terceiro milênio.

Diversas opções são possíveis, e cada uma delas implica uma relação particular do saber com a verdade e a técnica. "*Mochlos*" e " O Princípio de Razão..." abrem o diafragma de um espaço e de um tempo cujas dimensões excedem o logocentrismo da contabilidade ocidental. Assim, *Mochlos* é o nome de uma interrogação sobre o princípio de razão, sobre a razão do ser-Universidade. Essa razão é enigmática e chama (que digo? comanda) um ensino e uma pesquisa ainda por-vir,

que não partam de uma pretensa verdade da linguagem performativa. Um ensino de qualidade deveria manter a quantidade a infinita distância do visível. Este é seu eixo, sua estaca ou, como diz Derrida por ocasião da nota final de "*Mochlos*", a alavanca de madeira que Ulisses põe no fogo antes de enterrá-la no olho do Ciclope (122). Este é seu pé de apoio, o de Kant, além do mais, pé esquerdo, evidentemente (o *mochlos*), pé que faz do lado direito o lado do ataque.

O docente de alta qualidade sempre parte de um *mochlos* ao qual adapta sua vista, sua visão. Um docente de qualidade, um docente qualificado, um docente que possui a autoridade epistêmica necessária, é um docente que visa à verdade assumindo sua responsabilidade impossível, pensando o *double-bind* que se nos manifestou e gerando com isso mais perdas que lucros. A impossível responsabilidade de nossa comunidade sem comunidade, nossa diferença, consiste em abrir (em reconduzir) a Universidade à sua impossível rentabilidade. O *que não quer dizer* que ela autorize o corpo docente a evitar a razão econômico-histórica. A razão do ser-Universidade talvez seja estimular a inflação da despesa pura. Esta é a mais alta qualidade a que possa aspirar o corpo docente, a Qualidade Total de sua responsabilidade. Mas como mensurá-la, e quem pode informar-nos a respeito? Na lógica desse questionamento, como não falar do que não deve ser a Universidade?

Jacques Derrida

O Olho da Universidade

Mochlos ou o Conflito das Faculdades*

Se pudéssemos dizer *nós* (mas eu já não disse?), talvez nos perguntássemos: onde estamos nós? E quem somos na Universidade em que aparentemente estamos? O *que* representamos? *Quem* representamos? Somos responsáveis? Do quê e perante quem? Se há uma responsabilidade universitária, ela começa pelo menos no instante em que se impõe a necessidade de ouvir essas questões, de assumi-las e de responder a elas. Esse imperativo da resposta é a primeira forma e o requisito mínimo da responsabilidade. Pode-se sempre deixar de responder e recusar a interpelação, o apelo feito à responsabilidade. Pode-se até mesmo fazê-lo sem forçosamente calar. Mas a estrutura desse apelo à responsabilidade é tal, tão anterior a qualquer resposta possível, tão independente, tão dissimétrica por vir do outro em nós, que a própria não-resposta se carrega *a priori* de responsabilidade.

Então, prossigo: o que representa uma responsabilidade universitária? Esta questão supõe que se entenda o que quer dizer "responsabilidade", "Universidade" – pelo menos se esses dois conceitos ainda são separáveis.

A Universidade, que idéia!

É uma idéia relativamente recente. Ainda estamos pas-

* Na tradução mantivemos em alemão os termos e passagens que Derrida cita nessa língua. Por outro lado, algumas expressões do texto de Derrida são reproduzidas entre parênteses após a respectiva tradução, para permitir uma aproximação mais precisa dos sentidos do original. (N. dos T.)

mos, e ela já se está reduzindo a seu próprio arquivo, ao arquivo de seus arquivos, sem que tenhamos compreendido exatamente o que com ela ocorrera.

Há cerca de dois séculos, Kant respondia, e respondia em termos de responsabilidade. A Universidade, que idéia, perguntei há pouco. Não é uma má idéia, diz Kant, ao abrir O *conflito das faculdades* (*Der Streit der Fakultäten*, 1798). E, com seu notório humor, deixando de lado uma história mais laboriosa e mais tortuosa, finge tratar essa idéia como um achado, uma boa solução que teria passado pela cabeça de um indivíduo muito imaginativo, em suma, a invenção de um troço bastante racional que um biscateiro genial teria proposto que o Estado patenteasse. E, no Ocidente, o Estado teria adotado o conceito dessa mui engenhosa máquina. E a máquina teria funcionado. Não sem conflito, não sem contradição, mas, talvez, justamente graças ao conflito, e ao ritmo de suas contradições.

Eis a abertura deste opúsculo que eu quis convidar à nossa comemoração, com o sentimento de vaga inquietude que se experimenta quando, para responder ao convite honroso de amigos, se leva consigo, no último momento, um parasita que não sabe comportar-se muito bem à mesa. Mas, enfim, para este simpósio, não é Sócrates, é Kant, e ele diz: "Não teve má idéia (*kein übeler Einfall*) aquele que concebeu o pensamento, e propôs sua realização pública, de tratar todo o conjunto da ciência (e, propriamente, as cabeças que a ela se dedicam, *eigentlich die derselben gewidmeten Köpfe*) de modo quase *industrial* (*gleichsam fabrikenmässig*), pela divisão do trabalho (*durch Verteilung der Arbeiten*), lugar em que seriam nomeados tantos mestres públicos (*öffentliche Lehrer*), tantos professores quantas fossem as áreas científicas das quais eles seriam como que depositários (*als Depositeure*) e que, juntos, formariam uma espécie de entidade científica comum (*eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen*), a Universidade (ou escola superior, *hohe Schule*), que teria sua autonomia (pois somente sábios (*Gelehrte*) podem julgar sábios como tais); graças às

suas faculdades (pequenas sociedades diversas segundo a diversidade das principais áreas do saber entre as quais se dividem os sábios universitários), a Universidade seria autorizada [*berechtigt*: Kant é preciso, a Universidade recebe sua *autorização* legítima de um poder que não é o seu], por um lado, a admitir alunos-aprendizes das escolas inferiores que aspiram a elevar-se a ela e, por outro, a prover mestres livres (que não seriam membros da dita Universidade) chamados Doutores, após exame prévio e por sua própria autoridade [*aus eigner Macht*, em virtude de seu próprio poder], de um estatuto universalmente reconhecido (a conferir-lhes um grau), ou seja, a *criá*-los (*kreieren*)"[1]. Kant grifa a palavra "criar": a Universidade é assim *autorizada* a ter o poder autônomo de *criar* títulos.

O modo dessa declaração não é apenas o de uma certa ficção de origem: a feliz idéia da Universidade que passa pela cabeça de alguém, um belo dia, em determinada data, e é como que a possibilidade fictícia de um aniversário que Kant parece evocar aqui. Com efeito, mais adiante em seu texto, quando abandona a retórica de uma Introdução, seu primeiro gesto é para descartar a hipótese de um achado tão aleatório, de uma origem empírica e até mesmo imaginativa da Universidade. Certas instituições artificiais, diz ele então, têm por fundamento uma idéia da razão. E a Universidade é uma instituição "artificial" (*künstliche*) desse tipo; Kant começa por lembrá-lo àqueles que sentissem a tentação de esquecê-lo, acreditando na naturalidade desse lugar e desse hábitat. A própria idéia de governo está fundada em razão, e nada, desse ponto de vista, depende do acaso. "Por esse motivo, diz ele, pode-se admitir que a organização de uma Universidade, quanto às suas classes e faculdades, não dependeu inteiramente

1. O texto original de Kant, *Der Streit der Fakultäten*, encontra-se em *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Frankfurt am Main : Insel Verlag, 1964 (ed. original, 1798), p. 279. Derrida cita, modificando-a, a tradução francesa de J. Gibelin. Paris : Vrin, 1973. Nossa tradução é sensivelmente diferente da de Artur Morão. Lisboa : Edições 70, 1993. (N. dos T.)

do acaso, mas que o governo, sem, aliás, atribuir-lhe por isso uma sabedoria e uma ciência precoces, em virtude até da necessidade particular que ele sentia (de agir sobre o povo por meio de certas doutrinas), pôde chegar *a priori* a um princípio de divisão que parece ter normalmente uma origem empírica, princípio que se harmoniza felizmente (*glücklich*) com o princípio atualmente adotado." E Kant está bem consciente de estar justificando em razão o que é uma organização de fato decidida pelo governo da época, como se, por sorte, seu rei fosse filósofo. Disso está ele bastante consciente, pois logo se desculpa de modo um tanto denegatório: "Mas nem por isso falaria em seu favor, como se ele não tivesse defeito."

No interior da ficção introdutória, Kant havia multiplicado as precauções retóricas ou, antes, havia garantido, de certa forma, enunciados analógicos através de uma analogia por assim dizer real: a Universidade é análoga à sociedade, ao sistema social que ela representa como uma de suas partes; e o corpo docente representa, de um modo ou de outro, o funcionamento e a finalidade do corpo social, por exemplo, da sociedade industrial que menos de dez anos depois se oferecerá o grande modelo da Universidade de Berlim; esta continua sendo ainda hoje a referência mais imponente para o que nos é legado quanto a um conceito de Universidade. Eis, portanto, a série de analogias: na Universidade, tratar-se-ia a ciência um pouco *como* na indústria (*gleichsam fabrikenmässig*), os professores seriam *como* depositários (*als Depositeure*), juntos formariam uma espécie de essência ou de entidade coletiva científica que teria sua autonomia (*eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen* [...], *die ihre Autonomie hätte*). Quanto a essa autonomia, a ficção e a hipótese são ainda mais prudentes. Sem dúvida, essa autonomia se justifica em si mesma pelo axioma de que somente sábios podem julgar sábios, tautologia que se pode crer ligada tanto à essência do saber quanto ao saber do saber. Entretanto, se se trata de criar títulos públicos de competência, se se trata de legitimar saberes, se se trata de

produzir efeitos públicos dessa autonomia ideal, então, nisso, a Universidade não se autoriza mais por si própria. Ela é autorizada (*berechtigt*) por uma instância não-universitária, neste caso pelo Estado, e de acordo com critérios que não são mais, necessariamente e em última análise, os da competência científica, mas os de uma certa performatividade. A autonomia da avaliação científica pode ser absoluta e incondicionada, mas os efeitos políticos de sua legitimação, supondo-se que seja possível com todo o rigor distingui-los dela, nem por isso deixam de ser controlados, mensurados, vigiados por um poder exterior à Universidade. No tocante a esse poder, a autonomia universitária encontra-se em situação de heteronímia; é uma autonomia conferida, limitada, uma representação de autonomia, no duplo sentido da representação por delegação e da representação espetacular. Na verdade, a Universidade em seu conjunto é responsável perante uma instância não-universitária.

Kant conhecia o assunto. E, se não o conhecera *a priori*, a experiência acabava de lho ensinar. O rei da Prússia chamara-o recentemente à ordem. Uma carta de Frederico Guilherme o admoestara por haver utilizado mal sua filosofia, deformando e rebaixando certos dogmas em *Da religião nos limites da simples razão*. Talvez haja entre nós aqueles que sonhem, em 1980, por diversas razões, receber uma carta como esta, a carta de um príncipe ou de um soberano que permitisse pelo menos situar a lei em um corpo e assinar à censura um mecanismo simples, num lugar determinado, único, pontual, monárquico. Àqueles que sonham com uma localização tão tranqüilizadora, darei então a satisfação de citar uma frase hoje inimaginável sob a pena de Carter, de Brejnev, de Giscard ou de Pinochet, apenas talvez sob a de um aiatolá. O rei da Prússia admoesta o filósofo por se haver comportado de forma imperdoável, literalmente "irresponsável" (*unverantwortlich*). Essa irresponsabilidade, Frederico Guilherme a analisa e a divide em duas. O acusado comparece perante duas instâncias jurídicas. Ele tem primeiramente

uma responsabilidade interior e seu próprio dever de mestre da juventude. Mas é responsável também perante o pai do país, o soberano (*Landesvater*) cujas intenções lhe são conhecidas e definem a lei. Essas duas responsabilidades não estão justapostas, elas estão, antes, subordinadas dentro do mesmo sistema.

> Deveis reconhecer quão irresponsavelmente (*wie unverantwortlich*) agis assim contra vosso dever enquanto mestre da juventude (*als Lehrer der Jugend*) e contra nossas intenções soberanas (*landesväterliche Absichten*), que Vos são bem conhecidas. Exigimos de Vós a mais escrupulosa justificação [literalmente, que assumais vossa responsabilidade, *Verantwortung*] e esperamos de Vós, para Vos evitar nossa desgraça suprema, que, no futuro, não volteis a cair em semelhante falta; mas, muito antes, que, em conformidade com vosso dever, façais uso de vosso prestígio e de vosso talento para realizar cada vez melhor nossa intenção soberana; em caso contrário, e se persistirdes em vossa indocilidade, tereis infalivelmente de contar com medidas desagradáveis.

Kant cita esta carta e justifica-se extensamente no Prefácio e, finalmente, além do Prefácio ao *Conflito das faculdades*. À parte o que se pense de seu sistema de justificação, a nostalgia que alguns poderiam sentir diante dessa situação talvez se deva a esse valor de responsabilidade: pelo menos podia-se crer então que uma responsabilidade devia ser assumida – por algo perante alguém determinável; pelo menos podia-se pretender saber a quem recorrer e onde situar o poder; pelo menos o debate a respeito do ensino, do saber e da filosofia podia definir-se em termos de responsabilidade. As instâncias invocadas – o Estado, o soberano, o povo, o saber, a ação, a verdade, a Universidade – tinham um lugar assegurado, decidível e, em todos os sentidos da palavra, "representável" no discurso; e um código comum podia garantir, pelo menos

na crença, uma traduzibilidade mínima de todos os discursos possíveis nesse contexto.

Poder-se-ia dizer o mesmo hoje? Poderíamos entender-nos para discutir juntos a responsabilidade própria da Universidade? Não me pergunto se poderíamos produzir ou simplesmente explicitar um consenso a esse respeito. Pergunto-me primeiramente se poderíamos dizer "nós" e debater juntos, numa linguagem comum, formas gerais da responsabilidade nesse terreno? Não tenho certeza, e há nisso um mal-estar que é sem dúvida mais grave que um desconforto ou uma crise. Talvez todos nós o sintamos, mais ou menos vivamente e através de um patos que pode variar superficialmente. Faltam-nos, porém, as categorias para analisar esse mal-estar. Os códigos históricos (e *a fortiori* as datações históricas, as referências a acontecimentos técnicos ou políticos espetaculares, por exemplo, o grande abalo de 68), os códigos filosóficos, hermenêuticos, políticos, etc., e talvez até mesmo os códigos em geral, como instrumentos performantes de decidibilidade, parecem aqui impotentes. A impertinência do código, que pode ir de par com a maior potência, talvez seja o que se encontra na raiz desse mal-estar. Pois, se um código garantisse uma problemática, qualquer que fosse a discordância das tomadas de posição e quaisquer que fossem as contradições das forças em confronto, sentir-nos-íamos melhor na Universidade. Ora, nós nos sentimos mal nela, e quem ousaria dizer o contrário? E aqueles que se sentem bem talvez ocultem algo, aos outros e a si próprios.

Celebrar o aniversário de uma fundação universitária, deixando de lado todos os benefícios secundários que se podem esperar de tal comemoração, deveria supor uma confirmação, a renovação de um compromisso e, mais profundamente, a autolegitimação, a auto-afirmação da Universidade.

Acabo de pronunciar a palavra "auto-afirmação". Tratando-se da Universidade, entendemo-la de imediato como uma tradução e uma referência. É o título de um discurso tristemente célebre de Heidegger quando de sua posse como rei-

tor da Universidade de Friburgo em Brisgau, em 27 de maio de 1933, *A auto-afirmação da Universidade alemã* (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*). Se ouso convocar aqui essa grande sombra e o sinistro evento, não é apenas porque me será permitido tomá-lo aqui como pretexto para homenagear a Universidade de Columbia pela acolhida que ela soubera reservar a intelectuais e professores emigrados da Alemanha nazista. É também porque, independentemente da avaliação que, por outro lado, dele se faça em sua relação com a conjuntura política (avaliação necessariamente muito complexa e à qual não me aplicarei aqui), o discurso de Heidegger sobre a auto-afirmação da Universidade alemã representa, sem dúvida, na tradição do *Conflito das faculdades* e dos grandes textos filosóficos em torno da Universidade de Berlim (Schelling, Fichte, Schleiermacher, Humboldt, Hegel), o último grande discurso no qual a Universidade ocidental tenta pensar sua essência e sua destinação em termos de responsabilidade, na estável referência à mesma idéia do saber, da técnica, do Estado e da nação, bem perto de um limite em que a reunião memorial de um pensamento faz sinal, de repente, em direção ao inteiramente-outro de um futuro aterrador. Parece-me, sem poder aqui justificar esta hipótese, que para além desse discurso Heidegger passará mais tarde o limite desse conceito ainda muito clássico da Universidade, aquele que já o guiava em O *que é a metafísica?* (1929); ou que pelo menos a clausura de uma Universidade como lugar comum e poderoso contrato do Estado, do povo, do saber, da metafísica e da técnica lhe parecerá cada vez menos capaz de medir-se por uma responsabilidade mais essencial, aquela que, antes de ter de responder por um saber ou por um poder ou por qualquer coisa determinada, antes de ter de responder por um ente ou por um objeto determinado perante um sujeito determinado, deve primeiramente responder *ao* ser, *pelo* apelo do ser, e pensar essa co-responsabilidade. Mas, uma vez mais, não posso hoje enveredar por essa via, conquanto me pareça essencial. Digamos que tentarei manter

com essa necessidade uma relação constante, porém oblíqua e indireta.

Quando se pronuncia hoje a palavra "responsabilidade" na Universidade, já não se sabe muito bem por qual conceito ainda se pode regulá-la. Hesita-se, ao menos, entre três hipóteses.

1. Pode-se tratar da responsabilidade como de um tema precisamente acadêmico. Esse *topos* arquivado, cujo código não seria mais o nosso, seria exumado a modo de uma celebração, de um dia de aniversário. Ao longo de um exercício escolar, como historiador ou filólogo, depositaríamos flores de retórica em homenagem a uma instituição secular e que, em suma, não sendo mais inteiramente de nosso tempo, ainda assim não teria envelhecido tanto. Nessa hipótese, a do estetismo comemorativo com o que ele supõe de luxo, de gozo e de desespero, supor-se-ia, contudo, que o que tem ocorrido no último século, e especialmente durante o último pós-guerra, houvesse arruinado a própria axiomática de um discurso sobre a responsabilidade, ou melhor, do discurso *da* responsabilidade. Devido a uma certa estrutura técnico-política do saber, o estatuto, a função e o destino da Universidade não dependeriam mais da linguagem jurídica ou ético-política da responsabilidade. Nela, um *sujeito* não seria mais interpelado em sua responsabilidade, fosse esta individual ou corporativa.

2. Segunda hipótese, a da tradição a ser reafirmada: lembrar-se-ia então que há um século apenas, no momento em que foi fundada a *Graduate School* de Columbia, a questão de saber por que e perante quem é responsável um professor ou uma faculdade, etc. colocava-se no interior de uma problemática filosófica, ética, jurídica, política, de um sistema de avaliações implícitas, em suma, de uma axiomática que, no essencial, permanece intacta. Poderíamos contentar-nos com adaptações secundárias para levar em conta transformações ocorridas no intervalo.

3. Como a noção de responsabilidade mantém um valor e um sentido, faltaria reelaborá-la numa problemática inteira-

mente nova. Nas relações entre a Universidade e a sociedade, na produção, na estrutura, no arquivamento, na transmissão dos saberes e das técnicas – dos saberes como técnicas –, nas paradas [*enjeux*] políticas do saber, na própria idéia do saber e da verdade, adveio algo totalmente diferente. Responder, responder por quê e perante quem, a questão talvez seja mais viva e mais legítima do que nunca. Mas o "quê" e o "quem" deveriam ser pensados de forma inteiramente diversa. E, corolário mais interessante, desde essa alteridade eles nos induziriam a pensar o que podiam ter sido antes esse "quem" e esse "quê".

Esgotariam essas três hipóteses, em princípio, todas as possibilidades de um questionamento típico sobre a responsabilidade universitária? Não tenho certeza, nada me parece seguro nessa área. Tudo aqui me parece obscuro, enigmático, ao mesmo tempo ameaçado e ameaçador, no lugar em que se concentra hoje o maior perigo. A Universidade ocidental é um *constructum* ou um artefato muito recente, e já o sentimos *acabado*: marcado de *finitude* exatamente quando na instauração de seu modelo atual, entre O *conflito das faculdades* (1798) e a fundação da Universidade de Berlim (em 10 de outubro de 1810, ao término da missão confiada a Humboldt), se acreditava que fosse regulado por uma idéia da razão, em outros termos, por uma certa relação com o infinito. Sobre esse modelo, pelo menos em seus traços essenciais, todas as grandes Universidades ocidentais se re-instituem, de certa forma, entre 1800 e 1850 aproximadamente. Entre esse momento e a fundação da *Graduate School* de Colúmbia transcorre menos tempo do que entre a última guerra e hoje. É como se, com um leve atraso, festejássemos nesta noite o aniversário de nascimento da Universidade moderna em geral. Quer se trate de aniversário, quer de Universidade, a coisa anda muito depressa, como se diz.

Ocorreu-me a idéia de abrir com vocês, mais uma vez, O *conflito das faculdades*, porque o *fatum* da responsabilidade parece estar inscrito nele na origem e mesmo às vésperas

da Universidade moderna, em seu discurso pré-inaugural. Está inscrito nele em uma língua que recebe de Kant sua primeira grande ilustração, sua primeira formalização conceitual de grande rigor e de grande conseqüência. Dispomos aí de uma espécie de dicionário e de gramática (estrutural, gerativa e dialética) para os discursos mais contraditórios que poderíamos ter sobre a Universidade e, até certo ponto, nela. Eu não chamaria isso um Código, precisamente porque o *Conflito das faculdades* situa o Código e o Código escrito (*Gesetzbuch*)[2] num lugar muito circunscrito e determinado da Universidade, ao lado das faculdades que se denominavam superiores, instrumentos essenciais do governo (as Faculdades de Teologia, Direito e Medicina). Se o *Conflito das faculdades* não é um Código, é, no entanto, um poderoso esforço de formalização e de economia discursiva em termos precisamente de direito formal. O pensamento kantiano tenta, aqui também, atingir a legitimação pura, a pureza do direito e a razão como tribunal de última instância. A eqüivalência entre a razão e a justiça como "direito" encontra aqui sua mais impressionante apresentação.

Ora, para nós, em geral e de maneira ainda predominante, o discurso da responsabilidade apela de maneira que acreditamos tautológica para uma instância ético-jurídica pura, para uma razão pura prática, para um pensamento puro do direito e, correlativamente, para a *decisão* de um sujeito egológico puro, de uma consciência ou de uma intenção que têm de responder pela lei e perante a lei em termos decidíveis. Insisto: isso é assim para nós, em geral e de maneira preponderante, mas esse elo não é indissolúvel desde o início dos tempos. Ele não é natural, ele tem uma história. Sem dúvida, pode-se acreditar dissolver o valor de responsabilidade relativizando, secundarizando ou derivando o efeito de subjetividade, de consciência ou de intencionalidade; sem dúvida, pode-se, como

2. Cf. toda a segunda parte de *Da condição das faculdades* (*Vom Verhältnisse der Fakultäten*), Primeira Seção, p. 284.

facilmente se diz, descentrar o sujeito sem questionar o elo entre, por um lado, responsabilidade e, por outro, liberdade da consciência subjetiva e pureza da intencionalidade. Isso ocorre todos os dias e não é lá tão interessante, pois não se muda nada na axiomática anterior: esta é denegada em bloco e é mantida a título de sobrevivência, com os pequenos acomodamentos que se impõem ou, dia após dia, os acordos com que se compõe. Quem assim faz, cuidando do mais urgente, não dá conta e não se dá conta de nada: nem do que acontece nem das razões pelas quais continua a assumir responsabilidades sem conceito.

Em contrapartida, não seria mais interessante, embora seja difícil, e talvez impossível, pensar uma responsabilidade, isto é, a interpelação à qual se deve responder, que não passe mais, em última instância, pelo *ego*, o "eu penso", a intenção, o sujeito, o ideal de decidibilidade? Não seria mais "responsável" tentar pensar o fundo sobre o qual, na história do Ocidente, se determinaram, chegaram, se impuseram os valores jurídico-egológicos de responsabilidade? Talvez haja aí um fundo de responsabilidade ao mesmo tempo mais "velho" e, na medida em que for entrevisto novamente através do que alguns chamariam a crise da responsabilidade em sua forma jurídico-egológica e em seu ideal de decidibilidade, *ainda por vir* e, se preferirem, mais "jovem". Talvez então se desse uma oportunidade à tarefa de pensar o que terá sido a representação da responsabilidade universitária até aqui, o que ela é ou pode vir a ser após mudanças radicais que já não podemos dissimular, conquanto ainda tenhamos dificuldades em analisá-las. Será possível um novo tipo de responsabilidade universitária? Em que condições? Não sei, mas sei que a própria forma de minha pergunta ainda constitui um protocolo clássico, de tipo kantiano precisamente: colocando assim minha pergunta, comporto-me ainda como guardião e depositário responsável da responsabilidade tradicional. Com efeito, Kant nos diz em que condições uma Universidade racional em geral terá, segundo ele, sido possível. Ao lê-lo hoje, percebo sua segurança e sua precisão da

mesma maneira como se pode admirar o rigor de um plano ou de uma estrutura através das brechas de um edifício inabitável e do qual não é possível decidir se está em ruínas ou se simplesmente jamais existiu, visto jamais ter podido abrigar senão o discurso de seu inacabamento. É nessa incerteza que leio Kant, mas pouparei vocês de outras considerações acerca do patos dessa incerteza, do desespero intermitente, da angústia [*détresse*] laboriosa ou irônica, das contradições quotidianas, do desejo de lutar, de militar em várias frentes ao mesmo tempo, para guardar *e* para aventurar, etc. Do fundo dessa incerteza, ainda creio na tarefa de um outro discurso sobre a responsabilidade universitária. Não na renovação do contrato em suas formas antigas ou pouco renovadas; mas, como das formas totalmente diferentes não conheço nada claro, coerente e decidível, nem mesmo se existirão, se a Universidade como tal tem um futuro, creio ainda no interesse da luz nesse campo – e de um discurso que se mensure pela novidade, amanhã, desse problema. Esse problema é uma tarefa, isso ainda nos é *dado-para*, para que não sei, outrora se teria dito para fazer ou para pensar. Digo-o não somente enquanto professor universitário. Não é certo que dessa tarefa ou dessa dívida a Universidade seja capaz, ela própria, no seu interior, desde sua idéia; e este é o problema, o de uma brecha no sistema da Universidade, na coerência interna de seu conceito. Pois talvez não haja um interior possível para a Universidade, nem uma coerência interna para seu conceito. Falo, portanto, dessa tarefa ao mesmo tempo enquanto professor universitário preocupado em não negar sua vinculação (pois, para quem recusa, a esse respeito, qualquer engajamento, a única atitude coerente seria, antes de mais nada, demitir-se) e enquanto não-universitário sensível justamente ao fato de que, em nosso tempo, a Universidade não pode enquanto tal refletir, representar-se, transformar-se em uma de suas representações, como um de seus objetos possíveis. É em vista dessa outra responsabilidade que tomarei o risco de uma contribuição modesta, preliminar e, antes de mais nada, medida pelo tempo de que aqui dispomos e que

seria decente não ultrapassar. Dadas essa economia e essas restrições teóricas, dou-me a seguinte regra: tentar traduzir *O conflito das faculdades* em parte e a título de ensaio introdutório ou paradigmático, para reconhecer nele os lugares de intradutibilidade, quero dizer com isso, tudo o que não pode mais chegar até nós e que permanece para nosso tempo fora de uso. Tentarei analisar esses núcleos de intraduzibilidade, e o benefício com que conto, se não no decurso dessa breve amostra, ao menos na continuação sistemática desse tipo de leitura, não será somente o inventário do que foi e que não é mais, nem mesmo de certas contradições, leis de conflitualidades, antinomias da razão universitária, mas, antes, daquilo que talvez exceda essa própria racionalidade dialética; e a intraduzibilidade que submeteremos a prova assinalará talvez a incapacidade da Universidade de se compreender na pureza de seu interior, de traduzir e de transmitir seu próprio sentido. E isso, talvez, desde sua origem.

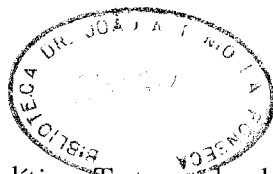
Bastará hoje falar de contradição na Universidade? Não será o primeiro interesse do texto kantiano reconhecer o conflito no próprio interior da Universidade? Kant prevê sua recorrência inevitável, sua necessidade de certa forma transcendental e constitutiva. Classifica os diferentes tipos e os diferentes lugares da contradição, as regras de seu retorno, as formas de sua legalidade ou de sua ilegalidade. Pois quer, custe o que custar, *dizer o direito* e discernir, decidir entre conflitos legais e conflitos ilegais que opõem entre si as faculdades da Universidade. A principal preocupação de Kant é legítima da parte de alguém que entende decidir com todo o direito: é traçar os limites rigorosos do sistema que se chama Universidade. Aqui, nenhum discurso seria rigoroso se não se começasse definindo a unidade do sistema universitário, em outros termos, a fronteira entre seu interior e seu exterior. Kant quer analisar os conflitos *propriamente* universitários, aqueles que surgem entre as diferentes partes do corpo e do poder universitários, a saber, aqui, as faculdades. Quer descrever o processo dessas contradições *internas*, mas também classificar,

hierarquizar, arbitrar. Ora, antes mesmo de propor uma divisão geral do corpo docente e de reconhecer as duas grandes classes de faculdades que se podem enfrentar, as superiores e a inferior, Kant encontra uma primeira e até anteprimeira dificuldade, à qual nós seríamos hoje ainda mais sensíveis do que ele. Como se podia prever, essa dificuldade se deve à definição de um certo exterior que mantém com o interior uma relação de semelhança, de participação e de parasitismo que pode dar lugar a um abuso de poder, a um excesso propriamente político. Exterioridade, portanto, na semelhança. Ela pode assumir três formas. Somente uma delas parece perigosa para Kant. A primeira é a organização em academias ou sociedades científicas especializadas. Essas "oficinas" não pertencem à Universidade, Kant se contenta em mencioná-las. Não cogita nenhuma cooperação, nenhuma concorrência, nenhum conflito entre a Universidade e essas sociedades científicas. No entanto, estas não representam, como os amadores particulares citados na mesma passagem, um estado de natureza da ciência. Tais instituições, que são também efeitos da razão, desempenham um papel essencial na sociedade. Ora, hoje – e este é um primeiro limite à tradução do texto kantiano em nosso espaço político-epistemológico – a concorrência e os conflitos de fronteira podem ser gravíssimos entre centros de pesquisa não-universitários e faculdades universitárias que reivindicam, ao mesmo tempo, a pesquisa e a transmissão do saber, a produção e a reprodução dos conhecimentos. Esses problemas não se deixam mais isolar ou circunscrever quando concernem à política da pesquisa científica, ou seja, também, a todas as estratégias sociotécnicas (militares, médicas ou outras, esses limites e essas categorias perdem hoje qualquer pertinência), à informatização em seu nível intra ou interestatal, etc. Todo um campo está largamente aberto à análise desse "exterior", que Kant chama de "acadêmico", da Universidade. No tempo de Kant, esse "exterior" podia limitar-se a uma margem da Universidade. Mas isso não é tão certo nem tão simples. Hoje, em todo caso, é a Universidade que passa a ser sua margem.

Pelo menos certos departamentos da Universidade estão reduzidos a tal condição. O Estado já não confia certas pesquisas à Universidade que não pode acolher suas estruturas ou controlar suas paradas técnico-políticas. Quando regiões do saber já não podem propiciar formação e avaliação propriamente universitárias, toda a arquitetura do *Conflito das faculdades* se acha ameaçada e, com ela, o modelo regulado pelo feliz acordo entre um poder real e a razão pura. A *representação* desse modelo permanece quase idêntica em todo o Ocidente, mas a relação com o poder e a pesquisa que ele programa nas academias e institutos de pesquisa é muito diferente conforme os Estados, os regimes, as tradições nacionais. Essas diferenças se marcam nas intervenções do Estado e dos capitais públicos ou privados. Elas não podem deixar de repercutir na prática e no estilo dos pesquisadores. Certos objetos e certos tipos de pesquisa escapam à Universidade. Às vezes, como em certos países do Leste, a Universidade fica totalmente confinada numa atividade de ensino reprodutivo. O Estado despoja-a de um direito à pesquisa que ele reserva a academias onde não se ensina. Isso provém geralmente de cálculos de rentabilidade técnico-política operados pelo Estado ou por poderes capitalistas nacionais ou internacionais, estatais ou transestatais, como se pode imaginar quanto à estocagem de informação e à constituição de bancos de dados em relação aos quais o professor universitário deve abandonar a representação de "guardião" ou de "depositário" do saber. Ora, essa representação *constituía* a própria missão universitária. Mas, como a biblioteca não é mais o tipo ideal de arquivo, a Universidade não é mais o centro do saber, ela não pode mais dar a seus súditos a representação desse centro. Como, por razões de estrutura ou por apego a representações antigas, a Universidade não pode mais abrir-se a certas pesquisas, nem participar delas ou transmiti-las, sente-se ameaçada em certos lugares de seu próprio corpo: ameaçada pelo desenvolvimento das ciências ou *a fortiori* pelas questões *da* ciência ou *sobre a* ciência, ameaçada pelo que ela considera uma margem invasora. Singular e injusta

ameaça, pois a crença constitutiva da Universidade é de que a idéia da ciência está no próprio princípio da Universidade. Como poderia ela então ameaçá-la em seu desenvolvimento técnico, no momento em que não se pode mais separar saber e poder, razão e performatividade, metafísica e domínio técnico? A Universidade é um produto (acabado), diria quase um filho do casal inseparável da metafísica e da técnica. Pelo menos ela dava um lugar ou uma configuração topológica a essa geração. O paradoxo é que, no momento em que essa geração desborda dos lugares que lhe são assinados, quando a Universidade se torna pequena e velha, sua "idéia" reina em toda a parte, mais e melhor do que nunca. Ameaçada por uma margem invasora, dizia eu há pouco, porque as sociedades de pesquisa não-universitárias, públicas, oficiais ou não, podem igualmente formar bolsões no campus universitário. Certos membros da Universidade podem participar deles e irritar o interior do corpo docente como parasitas. Ao traçar o sistema dos limites puros da Universidade, Kant quer acuar qualquer parasitagem possível. Quer poder excluí-la – legitimamente, legalmente. Ora, a possibilidade de tal parasitagem aparece assim que há linguagem, quer dizer, também, domínio público, publicação, publicidade. Querer controlar, senão excluir, a parasitagem é desconhecer num certo ponto a estrutura dos atos de linguagem. (E é por isso que, observo de passagem, se análises de tipo desconstrutivo tantas vezes tomaram o feitio de teorias do "parasitismo"[3], é porque elas também diziam respeito, direta ou indiretamente, à legitimação universitária.)

Ainda estamos no limiar do *Conflito das faculdades*. Kant tem mais dificuldade em manter de fora uma segunda categoria. Mas, ao nomeá-la, parece desta vez muito consciente de

3. Cf., por exemplo, *Da gramatologia*. São Paulo : Perspectiva, 1972, principalmente p. 79; *A farmácia de Platão*. São Paulo : Iluminuras, 1991; *Assinatura acontecimento contexto*. In: *Margens da Filosofia*. 2. ed. São Paulo : Papirus, 1991; e *Glas*. Paris : Galilée, 1974, *passim*.

uma parada política. Trata-se da classe dos "letrados": *die Litteraten* (*Studierte*). Não são sábios no sentido próprio (*eigentliche Gelehrte*), mas, formados nas Universidades, tornaram-se agentes do governo, encarregados de missões, instrumentos do poder (*Instrumente der Regierung*). Esqueceram freqüentemente, em grande parte, o que se presume haverem aprendido. O Estado outorga-lhes uma função e um poder com fins que são os seus e não os da ciência: "não para o grande bem das ciências", diz Kant. A esses ex-estudantes chama ele homens de negócios ou técnicos da ciência (*Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit*). Sua influência sobre o público é oficial e legal (*auf's Publikum geseztlichen Einfluss haben*). Representam o Estado e detêm um poder temível. Nos exemplos citados por Kant evidencia-se que tais homens de negócios do saber são formados pelas três faculdades denominadas "superiores" (Teologia, Direito, Medicina). São os eclesiásticos, os magistrados e os médicos, que não são formados pela Faculdade de Filosofia. Porém hoje, na classe assim definida dos técnicos ou homens de negócios do saber, deveríamos inscrever uma variedade e um número maciçamente mais amplo de agentes: no exterior, na borda e dentro dos lugares universitários. São todos os responsáveis pela administração pública ou privada da Universidade, todos os "decididores" em matéria de orçamento, de atribuição e de distribuição dos créditos (funcionários de um ministério ou *"trustees"*, etc.), todos os gestores da publicação e do arquivamento, os editores, os jornalistas, etc. Sobretudo, não será hoje impossível, por razões relacionadas com a estrutura do saber, distinguir rigorosamente entre sábios e técnicos da ciência, bem como traçar entre o saber e o poder aquele limite a salvo do qual Kant desejaria manter o edifício universitário? Voltaremos a essa questão. Na realidade, é sempre em termos de "influência sobre o povo" que Kant elabora seu problema. Os homens de negócios da ciência são temíveis por estarem em relação imediata com o povo, que se compõe, diz ele cruamente, não de ignorantes, como seguidamente se traduz, mas de "idiotas" (*Idioten*). Mas, como se supõe que a Universidade não tenha nenhum poder próprio, é ao governo que Kant pede que mantenha em ordem (*in Ordnung*) essa classe de homens de negócios que sempre podem usurpar o direito de julgar que cabe às faculdades. Do poder governamental Kant espera que ele mesmo crie as condições para um contrapoder, que assegure sua própria limitação e garanta a uma Universidade sem poder o exercício de seu livre juízo para decidir do verdadeiro e do falso. O governo e as forças que ele representa ou que o representam (a sociedade civil) deveriam criar um direito que limitasse sua própria influência e que submetesse todos os seus enunciados de tipo constatativo (os que pretendem dizer o verdadeiro) e até mesmo de tipo "prático" (contanto que impliquem um juízo livre) à jurisdição da competência universitária e, finalmente, como veremos, ao que nela há de mais livre e de mais responsável quanto à verdade: a Faculdade de Filosofia. O princípio dessa exigência pode parecer exorbitante ou elementar, uma coisa ou outra, uma coisa e outra, e ele já não tinha, sob Frederico Guilherme, possibilidade alguma de ser aplicado, mas por razões que não são apenas de organização empírica e que desde então só se teriam agravado. Seria mister imaginar hoje um controle exercido pela competência universitária (e, em última instância, pela competência filosófica) sobre todas as declarações dos funcionários, dos súditos que representam, direta ou indiretamente, o poder, as forças dominantes no país, mas igualmente as forças dominadas na medida em que aspiram ao poder e participam do debate político ou ideológico. Nada se excetuaria, nenhuma tomada da palavra em jornal, em livro, no rádio ou na televisão, no exercício público de um ofício, na gestão técnica do saber, através de todos os pontos de contato entre a pesquisa dita "fundamental" e suas "aplicações" civis, policiais, médicas, militares, etc., no mundo dos estudantes e da pedagogia não-universitária (professores de colégio ou escola maternal, dos quais Kant, estranhamente, nada diz neste lugar preciso), em todos os "decididores" em matéria de funcionamento e

de créditos universitários, etc. Em suma, ninguém estaria autorizado a usar *publicamente* seu "saber" sem estar, em direito, sujeito ao controle das faculdades, à "censura das faculdades", diz Kant literalmente. Esse sistema tem a aparência e teria a realidade da mais odiosa tirania, se 1. a potência que julga e decide aqui não fosse definida pelo serviço respeitoso e responsável da *verdade* e se 2. ela não estivesse despojada, em princípio e por estrutura, de qualquer poder executivo, de qualquer meio de coerção. Seu poder de decisão é teórico e discursivo, e limita-se à parte teórica do discursivo. A Universidade está aí para *dizer o verdadeiro*, para julgar, para criticar no sentido mais rigoroso do termo, a saber, para discernir e decidir entre o verdadeiro e o falso; e, se ela também está habilitada a decidir entre o justo e o injusto, o moral e o imoral, é porque a razão e a liberdade de juízo estão implicados. Na verdade, Kant apresenta essa exigência como condição de uma luta contra todos os "despotismos", a começar por aquele que podem fazer reinar no interior da Universidade esses representantes diretos do governo que são os membros de faculdades superiores (Teologia, Direito, Medicina). Essa matriz, esse modelo, poder-se-ia ficar interminavelmente brincando de traduzi-los e combinando seus elementos em diferentes tipos de sociedade moderna. Poder-se-iam então sustentar com a mesma legitimidade as avaliações mais contraditórias. Kant define tanto uma Universidade que garante as formas mais totalitárias da sociedade quanto o lugar da resistência mais intratavelmente liberal a todo abuso de poder, e uma resistência que se pode alternadamente julgar a mais rigorosa ou a mais impotente. Com efeito, seu poder é limitado ao poder-pensar e julgar, ao poder-dizer, mas não necessariamente dizer *em público*, pois neste caso se trataria de uma *ação*, de um poder executivo que é recusado à Universidade. Como é possível a combinatória de avaliações tão contraditórias a respeito de um único e mesmo modelo? O que deve ser esse modelo para se prestar assim a isso? Aqui não posso senão esboçar uma resposta indireta a essa enorme questão. Os pressupostos da

delimitação kantiana podiam ser vistos desde o início, mas hoje se tornaram maciçamente aparentes. Kant precisa, e ele o diz, traçar entre a responsabilidade quanto à verdade e a responsabilidade quanto à ação uma fronteira linear, um traço indivisível e rigorosamente intransponível. Para tanto, deve submeter a linguagem a um tratamento particular. A linguagem é o elemento comum às duas esferas de responsabilidade e é ela que nos privará de qualquer distinção rigorosa entre os dois espaços que Kant desejaria a qualquer custo dissociar. É ela que abre a passagem a todas as parasitagens e a todos os simulacros. De certa maneira, Kant não fala senão da linguagem no *Conflito das faculdades* e é entre duas linguagens, a da verdade e a da ação, a dos enunciados teóricos e a dos performativos (sobretudo a das ordens), que ele quer traçar a linha de demarcação. Kant não fala senão de linguagem quando fala da "manifestação da verdade", da "influência sobre o povo", da interpretação dos textos sagrados em termos teológicos ou, pelo contrário, em termos filosóficos, etc. No entanto, todo o tempo ele apaga o que na linguagem faz explodir os limites que a crítica criticista pretende assinar às faculdades, no interior das faculdades, como se verá, e entre o interior e o exterior da Universidade. O esforço de Kant – essa é a grandeza do projeto propriamente filosófico e a exigência de um juízo capaz de decidir – tende a limitar os efeitos de ruído, de simulacro, de parasitagem, de equivocidade, de indecidibilidade que são produzidos pela linguagem. Nesse sentido, essa exigência filosófica está representada no mais alto grau naquela tecnologia da informatização que, embora parecendo hoje escapar ao controle da Universidade, isto é, em termos kantianos, da filosofia, é seu produto e seu representante mais fiel. Isso é paradoxal apenas aparentemente, e é diante da lei desse paradoxo aparente que a última responsabilidade deveria ser tomada hoje, se possível fosse. Essa força de parasitagem habita primeiramente a língua dita natural, e esta é comum à Universidade e a seu exterior. O elemento da publicidade, o caráter necessariamente público dos discursos, em particular sob a

forma de arquivo, designa o lugar incontornável do equívoco que Kant desejaria reduzir. Daí sua tentação: transformar em linguagem reservada, intra-universitária e quase privada, o discurso de valor precisamente universal que é o da filosofia. Para que uma linguagem universal não corra o risco da ambigüidade, seria mister, em última instância, não publicá-la, não popularizá-la, não divulgá-la para um povo que necessariamente a corrompe. Em sua resposta ao rei da Prússia, Kant assim se defende:

> Enquanto educador do povo, de maneira alguma tenho contravindo em escritos, notadamente no livro *Da religião nos limites da simples razão*, etc., às intenções supremas e *Soberanas* por mim conhecidas, quer dizer que não lesei a *religião* pública do *país*; o que já é evidente pelo fato de que este livro não se presta a tal, visto ser ele para o público muito antes um livro ininteligível e fechado que representa apenas um debate entre sábios de faculdade, debate com o qual o povo não se preocupa; mas, a esse respeito, até mesmo as faculdades permanecem livres para julgá-lo publicamente, consoante sua melhor ciência e consciência; somente os professores populares instalados (nas escolas e nas cátedras) estão ligados ao resultado desses debates que a autoridade do país sanciona com vistas à exposição pública.

A *publicação* do saber é, pois, sujeita à autoridade, mas não o próprio saber. Reduzir essa publicação para salvar um discurso rigoroso em ciência e em consciência, isto é, um discurso racional, universal e sem ambigüidades, eis um *double bind*, uma postulação contraditória em si mesma, intrinsecamente em conflito consigo mesma, como se ela já não fosse mais traduzível *no* texto kantiano, de si para si mesmo. Essa exigência contraditória não era satisfeita no tempo de Kant. Como o seria hoje, quando o campo da publicação, do arquivamento e da mediatização cresce de modo tão impressionante quanto, no outro pólo, a supercodificação e a hiperformalização das linguagens? onde começa uma publicação?

Há algo ainda mais grave e mais essencial. O conceito puro de Universidade é construído por Kant sobre a possibilidade e a necessidade de uma linguagem puramente teórica, movida unicamente pelo interesse pela verdade, e de estrutura que hoje se diria puramente constatativa. Sem dúvida, esse ideal está garantido, no próprio dizer kantiano, de um lado, por uma razão prática pura, por enunciados prescritivos, pelo postulado de uma liberdade e, do outro, em virtude de uma autoridade política de fato que, em direito, presumivelmente se deixa guiar pela razão. Mas isso de forma alguma impede que a estrutura performativa fique excluída em direito da linguagem, pela qual Kant regula o conceito de Universidade e, portanto, o que nele é puramente autônomo, a saber, como se verá, a faculdade "inferior", a Faculdade de Filosofia. Deixo-me guiar por essa noção de performatividade, não porque ela me parece suficientemente clara e elaborada, mas porque assinala um lugar essencial do debate no qual estamos aqui engajados. Ao dizer performatividade, penso tanto na performatividade como rendimento de um sistema técnico, nesse lugar em que saber e poder não mais se distinguem, quanto na noção austiniana de um ato de linguagem que não se limita a constatar, descrever, dizer o que é, mas que produz ou transforma por si só, em certas condições, a situação de que fala: a fundação de uma *Graduate School*, por exemplo, não hoje, quando podemos constatá-la, mas há cem anos, num contexto muito determinado. Os debates interessantes e interessados que se desenvolvem cada vez mais em torno da interpretação do poder performativo da linguagem parecem ligados, pelo menos subterraneamente, a paradas político-institucionais urgentes. Esses debates desenvolvem-se também nos departamentos de literatura, de lingüística ou de filosofia; e em si mesmos, na forma de seus enunciados interpretativos, não são nem simplesmente teórico-constatativos nem simplesmente performativos. É porque não há *o* performativo, há perfor-

mativos e tentativas antagonistas ou parasitárias para interpretar o poder performativo da linguagem, para interrogá-la ou utilizá-la, para investi-la performativamente. E cada vez uma filosofia, uma política, não somente uma política geral, mas uma política do ensino e do saber, um conceito político da comunidade universitária estão comprometidos, tenha-se ou não consciência disso. Forma hoje muito sintomática de uma implicação política que, no entanto, atuou, sempre, em cada gesto e em cada enunciado universitário. Não falo apenas daqueles cuja responsabilidade político-administrativa devemos assumir: pedidos e concessões de créditos, organização dos ensinos e da pesquisa, colação de graus e, sobretudo, a enorme massa das avaliações implícitas ou declaradas às quais nos entregamos e cada uma das quais comporta uma axiomática e efeitos políticos (sonho, esse, de um estudo formidável, que não seria somente sociológico, do arquivo de tais avaliações, com, por exemplo, a publicação de todos os processos, relatórios de júris, cartas de recomendação, e a análise espectral, diacrônica e sincrônica, de todos os códigos que se digladiam, se cruzam, se contradizem, se sobredeterminam na estratégia retorcida e movente dos grandes e pequenos interesses). Não, não penso apenas nisso, mas mais precisamente no conceito da comunidade científica e da Universidade que deve ser legível em cada frase de curso ou de seminário, em cada ato de escrita, de leitura ou interpretação. Por exemplo, mas poder-se-iam variar os exemplos ao infinito, a interpretação de um teorema, de um poema, de um filosofema, de um teologema não se produz senão propondo simultaneamente um modelo institucional, para consolidar aquele que existe e possibilita a interpretação ou para constituir um novo que seja adequado à dita interpretação. Quer seja declarada, quer seja clandestina, essa proposição chama a política de uma comunidade de intérpretes reunidos em torno desse texto e, com isso, de uma sociedade global, de uma sociedade civil com ou sem Estado, de um verdadeiro regime que torne possível a inscrição dessa comunidade. Irei mais longe: cada texto, cada elemento de

corpus reproduz ou lega, de modo prescritivo ou normativo, uma ou várias injunções: reúnam-se consoante tais regras, tal cenografia, tal topografia das almas e dos corpos, formem tal tipo de instituição para me ler e me escrever, organizem tal tipo de troca e hierarquia para me interpretar, me avaliar, me preservar, me traduzir, herdar de mim, me fazer sobreviver (*überleben* ou *fortleben*, no sentido que Benjamin dá a essas palavras em *A tarefa do tradutor* [*Die Aufgabe des Übersetzers*]). Ou inversamente: se vocês me interpretam (no sentido do deciframento ou no sentido da transformação performativa), deverão assumir esta ou aquela forma institucional. Mas é próprio de qualquer texto que essa injunção ocasione indecidibilidade e *double bind*, isto é, que abra e feche ao mesmo tempo para uma superdeterminação não-dominável. É a lei do texto em geral – que não se limita ao que se denomina de escritos em bibliotecas ou a programas de computadores –, uma lei que não posso demonstrar aqui, mas que devo supor. Assim sendo, o intérprete nunca está sujeito passivamente a essa injunção, e seu próprio desempenho construirá, por sua vez, um ou vários modelos de comunidade. E por vezes diferentes, para o mesmo intérprete, de um momento para outro, de um texto para outro, de uma situação ou de uma avaliação estratégica para outra. São essas suas responsabilidades. Geralmente é difícil dizer a propósito de que e perante quem elas são tomadas. Dizem respeito cada vez ao conteúdo e à forma de um novo contrato. Por exemplo, quando leio certa frase de determinado contexto em um seminário (uma réplica de Sócrates, um fragmento do *Capital* ou de *Finnegans Wake*, um parágrafo do *Conflito das faculdades*), não cumpro um contrato já existente, posso também escrever e preparar a assinatura de um novo contrato com a instituição, entre a instituição e as forças dominantes da sociedade. E essa operação, como em qualquer negociação (pré-contratual, isto é, sempre transformadora de um antigo contrato), é o momento de todos os ardis e de todos os lances estratégicos que se queiram imaginar. Não sei se existe hoje um conceito puro da respon-

sabilidade universitária e, em todo caso, não posso dizer, neste lugar e nos limites desta exposição, todas as dúvidas que nutro a esse respeito. Não sei se um código ético-político legado por uma ou várias tradições é viável para tal definição. Mas a responsabilidade mínima hoje, e em todo caso a mais interessante, a mais nova, a mais forte, para quem pertence a uma instituição de pesquisa ou de ensino, talvez seja tornar tão claros e tão temáticos quanto possível uma tal implicação política, seu sistema e suas aporias. Ao falar de clareza e de tematização, ainda que essas tematizações possam seguir as vias mais inéditas e mais tortuosas, refiro-me à norma mais clássica; mas não creio que se possa renunciar a ela sem questionar qualquer idéia de responsabilidade, o que, naturalmente, sempre se pode querer fazer. Por tematização tão clara quanto possível entendo isto: colocar ou reconhecer com os estudantes e a comunidade dos pesquisadores que, em cada uma das operações que juntos tentamos (uma leitura, uma interpretação, a construção de um modelo teórico, a retórica de uma argumentação, o processamento de um material histórico e até mesmo uma formalização matemática), um conceito institucional é posto em jogo, um tipo de contrato assinado, uma imagem do seminário ideal construída, um *socius* implicado, repetido ou deslocado, inventado, transformado, ameaçado ou destruído. A instituição não é somente paredes e estruturas exteriores que cercam, protegem, garantem ou restringem a liberdade de nosso trabalho, é também, e já, a estrutura de nossa interpretação. Assim sendo, se ela visa a alguma conseqüência, aquilo que muito apressadamente se denomina *a* desconstrução nunca é um conjunto técnico de procedimentos discursivos, ainda menos um novo método hermenêutico que trabalha sobre arquivos ou enunciados cobertos por uma dada instituição estável; é também, e pelo menos, uma tomada de posição, no próprio trabalho, em relação a estruturas político-institucionais que constituem e regulam nossa prática, nossas competências e nossos desempenhos. Precisamente por não ter jamais concernido somente aos conteúdos de sentido, a desconstrução

deveria não ser separável dessa problemática político-institucional e requerer um questionamento novo sobre a responsabilidade, um questionamento que já não se fiasse necessariamente nos códigos herdados do político e do ético. Isso faz com que, demasiado política aos olhos de uns, ela possa parecer desmobilizadora aos olhos daqueles que não reconhecem o político a não ser com o auxílio das placas de sinalização de antes da guerra. A desconstrução não se limita nem a uma reforma metodológica tranqüilizadora para a organização em questão, nem inversamente a uma réplica de destruição irresponsável ou irresponsabilizadora que tivesse como efeito mais certo deixar tudo tal e qual e consolidar as forças mais imóveis da Universidade. É a partir dessas premissas que interpreto O *conflito das faculdades*. Volto a ele agora, mas, na verdade, creio não tê-lo abandonado.

Kant queria, portanto, fazer passar uma linha de demarcação entre os sábios da Universidade e os homens de negócios da ciência ou os instrumentos do poder governamental, entre o interior e o exterior mais próximo do recinto universitário. Ora, ele deve reconhecer que essa linha não passa somente na borda e ao redor da instituição. Ela atravessa as faculdades e é o lugar do conflito, de um conflito inevitável. Essa fronteira é uma frente. Com efeito, ao referir-se a uma organização de fato que ele não procura transformar mas, seguindo seu procedimento habitual, analisar em suas condições de possibilidade jurídicas puras, Kant distingue entre duas classes de faculdades: três faculdades superiores, uma faculdade inferior. E, sem tratar desse enorme problema, Kant apressa-se em precisar que essa divisão e essas apelações (três faculdades superiores, uma faculdade inferior) se devem ao governo, e não à corporação científica. Aceita-a, todavia, tenta justificá-la em sua filosofia e dar a esse *factum* as garantias jurídicas e racionais ideais. As Faculdades de Teologia, de Direito e de Medicina são ditas "superiores" por estarem mais próximas do poder governamental; e uma hierarquia tradicional faz com que o poder esteja acima do não-poder. É verdade que mais

adiante Kant não esconde isto: seu ideal político tende a uma certa derrubada dessa hierarquia: "Assim, poder-se-ia um dia chegar a ver os últimos tornarem-se os primeiros (a faculdade inferior tornar-se a faculdade superior), *não para o exercício do poder* [grifo meu; e Kant, mesmo nessa derrubada, permanece fiel à distinção absoluta entre o saber e o poder], mas para dar conselhos [e um conselho, segundo ele, não é um poder] àquele que o detém (o governo), que encontraria assim, na liberdade da faculdade filosófica e na sabedoria que lhe adviria dela, bem mais do que na sua própria autoridade absoluta, meios para atingir seus fins." Aqui o modelo de Kant é menos o do rei-filósofo de Platão do que uma certa sabedoria prática da monarquia parlamentar britânica, à qual se refere em uma longa e divertida nota da *Divisão geral das faculdades*.

Enquanto essa derrubada ideal não ocorrer, ou seja, no estado atual das coisas, as faculdades superiores são aquelas que formam os instrumentos do governo e todos aqueles por intermédio dos quais este arranja "a mais forte e a mais durável influência" sobre o povo. O governo controla e dirige, portanto, suas faculdades superiores, que o representam diretamente, embora ele mesmo nelas não ensine. Ele sanciona doutrinas e pode exigir que algumas dentre elas sejam expostas, outras excluídas, pouco lhe importando a verdade. Isso faz parte do contrato assinado entre as faculdades superiores e o governo. Diga-se de passagem: se se considerar apenas esse critério kantiano (representar o interesse do poder de Estado e das forças que o sustentam), poder-se-ia hoje estar certo da fronteira entre as faculdades superiores e as outras? e poder-se-ia limitar, como então, as superiores à teologia, ao direito e à medicina? Não se encontraria nenhum traço daquele interesse e daquela representação do poder nesta faculdade inferior que Kant diz dever ser absolutamente independente das ordens governamentais? A faculdade inferior (ou filosófica) deve poder livremente, de acordo com Kant, ensinar o que quiser, sem se referir a quem quer que seja e deixando-se guiar unica-

mente por seu interesse pela verdade. E o governo deve conter seu próprio poder, como diria Montesquieu, perante essa liberdade, deve até mesmo garanti-la. E deve ter interesse nisso, pois, como diz Kant com o otimismo fundamental que caracteriza esse discurso, sem liberdade a verdade não pode manifestar-se, e todo governo deveria ter interesse em que a verdade se manifestasse. A liberdade da faculdade inferior é *absoluta*, mas é uma liberdade de juízo, e de palavra intrauniversitária, a liberdade de pronunciar-se sobre *o que é*, através de juízos essencialmente teóricos. Somente à palavra intrauniversitária (teórica, judicativa, predicativa, constatativa) se reconhece essa liberdade absoluta. Os membros da faculdade "inferior" enquanto tais não podem nem devem dar ordens (*Befehle geben*). Em última instância, o governo detém por contrato o direito de controlar e de censurar tudo o que, em seus enunciados, não fosse constatativo e, num certo sentido desta palavra, representacional. Pensem nas sutilezas modernas na interpretação dos enunciados não constatativos, nos efeitos que elas teriam sobre um tal conceito da Universidade, sobre suas relações com a sociedade civil e com o poder de Estado! Imaginem a formação que se deveria assegurar aos censores e aos peritos governamentais encarregados de verificar a estrutura puramente constatativa dos discursos universitários. Esses peritos, onde seriam formados? Por qual faculdade? Pelas superiores ou pela inferior? E quem decidiria isso? Em todo caso, não dispomos hoje, e por razões essenciais, de uma verdade da linguagem performativa ou de uma doutrina legítima e ensinável a esse respeito. O que se segue? Que todas as discussões a propósito dos *speech acts* (relações entre atos de linguagem e verdade, atos de linguagem e intenção, linguagem "séria" e "não-séria", "fictícia" e "não-fictícia", "normal" e "parasitária", filosofia e literatura, lingüística e psicanálise, etc.) têm paradas político-institucionais que não devemos mais dissimular. Elas concernem ao poder ou ao não-poder do discurso acadêmico ou do discurso da pesquisa em geral.

A divisão entre as duas classes de faculdades deve ser pura, principial e rigorosa. Instituída pelo governo, deve, todavia, proceder da razão pura. Não admite em princípio nenhum ruído de fronteira, nenhum parasitismo. Daí o esforço incansável, desesperado, deve-se dizer até "heróico", de Kant para marcar as fronteiras jurídicas: não somente entre as responsabilidades respectivas das duas classes de faculdades, mas até entre os tipos de conflito que não podem deixar de surgir entre elas numa espécie de antinomia da razão universitária. A luta de classes entre faculdades será inevitável, mas o juridismo levará a julgar, discernir, avaliar de modo decidente, decidível e crítico entre conflitos legais e conflitos ilegais.

A primeira fronteira entre as classes de faculdades reproduz o limite entre ação e verdade (enunciado ou proposição com valor de verdade). A faculdade inferior é totalmente livre quando está em jogo a verdade. Poder algum deve limitar sua liberdade de juízo a esse respeito. Sem dúvida, ela pode seguir doutrinas práticas porque são ordenadas pelo governo, mas não deve tê-las por verdadeiras *porque* foram editadas pelo poder. Nessa liberdade de juízo Kant vê a condição incondicionada de uma autonomia universitária, e essa condição incondicionada outra coisa não é senão a filosofia. A autonomia é a razão filosófica enquanto ela se dá sua própria lei, a saber, a verdade. É por isso que a faculdade inferior se chama Faculdade de Filosofia; e, sem Departamento de Filosofia numa Universidade, não há Universidade. O conceito de *universitas* é mais que o conceito filosófico de uma instituição de pesquisa e de ensino, é o conceito da própria filosofia, e é a Razão, o princípio de razão, antes, *como instituição*. Kant fala aqui não somente de faculdade, mas de "departamento": para que haja uma Universidade, um "tal Departamento" de Filosofia deve ser "fundado" (*gestiftet*). Ainda que inferior em poder, a filosofia deve "controlar" (*kontrollieren*) todas as outras faculdades no que é do domínio da *verdade*, que é da "primeira ordem", ao passo que *a utilidade* a serviço

do governo é de "segunda ordem"[4]. Que a essência da Universidade, a saber, a filosofia, ocupe ao mesmo tempo um lugar particular e disponha de uma faculdade entre outras na topologia universitária, que a filosofia represente nela uma competência especial, isso constitui um grave problema. Ele não escapara a Schelling, por exemplo, que já objetara a Kant em uma de suas *Lições sobre o método dos estudos acadêmicos* (*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 1802, Universidade de Iena): não pode haver, segundo ele, faculdade particular (e, portanto, poder, *Macht*) para a filosofia: "o que é tudo não pode, por essa razão precisa, ser nada de particular"[5].

O paradoxo dessa topologia universitária é que uma faculdade que traz em si o conceito teórico da totalidade do espaço universitário seja destinada a residência particular e

4. "[...] quanto à *utilidade* que as faculdades superiores prometem para o governo, este é apenas um valor de segunda ordem. – Pode-se também, sem dúvida, conceder à Faculdade de Teologia a orgulhosa pretensão de tomar a Faculdade de Filosofia por sua serva (mas então continua subsistindo a questão de saber se esta *precede com a tocha* sua graciosa Senhora ou se a *segue carregando a cauda* [ob diese ihrer gnädigen Frau *die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt*]), se, no entanto, ela não é expulsa ou se não se lhe fecha a boca; pois justamente essa modéstia, que consiste em ser livre, mas também em deixar livre, em somente descobrir a verdade para benefício de cada ciência e em colocá-la à livre disposição das faculdades superiores, deve recomendá-la ao próprio governo como a salvo de qualquer suspeita e, bem mais, como indispensável" (*Segunda seção. Divisão e definição da faculdade inferior* [*op. cit.*, p. 290-291]).

5. "Na medida em que as ciências obtêm, graças ao Estado e nele, uma existência efetivamente objetiva, na medida em que se tornam uma potência (*Macht*), as associações, formadas em vista de cada uma dentre elas em particular, nomeiam-se *faculdades*. Para fazer sobre suas relações mútuas as observações que se impõem, visto particularmente que Kant, em seu escrito sobre o *Conflito das faculdades*, nos parece ter considerado essa questão de um ponto de vista muito unilateral, é incontestável que a teologia, por ser a ciência na qual se encontra objetivado o coração da filosofia, deve ter o primeiro lugar e o mais elevado; na medida em que o ideal é a potência (*Potenz*) superiora do real, segue-se que a Faculdade de Direito precede à de Medicina. Mas, no que diz respeito à de Filosofia, nossa tese é de que não há nem pode haver nada de semelhante, e a prova disso é simplesmente que o que é tudo não pode, por essa razão precisa, ser nada de particular." Cf. "Théologie de la traduction". In: *Du droit à la philosophie*. Paris : Galilée, 1990, p. 382 e ss.

esteja sujeita, no mesmo espaço, à autoridade política das outras faculdades e do governo que elas representam. Em direito, isso somente é concebível e racional na medida em que o governo *deve* inspirar-se na razão. E, nesse caso ideal, deveria não haver conflito. Ora, conflitos há, e não são apenas oposições contingentes ou fatuais. São conflitos inevitáveis e às vezes conflitos que Kant chama de "legais". Como é possível isso?

Isso se deve, acredito eu, à estrutura paradoxal desses limites. Embora sejam destinados a separar poder e saber, ação e verdade, eles distinguem conjuntos que, de certa maneira, são cada vez maiores do que eles próprios e cobrem cada vez o todo do qual deveriam figurar somente uma parte e um subconjunto. E o todo forma então um *bolsão invaginado* no interior de cada parte ou subconjunto. Reconhecemos a dificuldade que havia em distinguir o interior do exterior da Universidade e, depois, no interior, em distinguir entre as duas classes de faculdades. Mas não estamos no fim dessa divisão intestina com dobra da partilha no interior de cada espaço. A Faculdade de Filosofia divide-se ainda em dois "departamentos": ciências *históricas* (história, geografia, lingüística, humanidades, etc.) e *ciências racionais puras* (matemática pura, filosofia pura, metafísica da natureza e dos costumes); de forma que a filosofia pura é ainda, no interior da Faculdade dita de Filosofia, somente uma parte do todo do qual, no entanto, ela detém a idéia. E, enquanto *histórica*, cobre até o campo das faculdades superiores. "A Faculdade de Filosofia, escreve Kant, pode, pois, reivindicar todas as disciplinas para examinar sua verdade." Em razão desse duplo desbordo, os conflitos são inevitáveis. E devem igualmente reaparecer no interior de cada faculdade, pois a própria Faculdade de Filosofia é divisível. Mas Kant ainda quer estabelecer um limite entre os conflitos legais e os conflitos ilegais. Um conflito ilegal não opõe, publicamente, senão opiniões, sentimentos, inclinações particulares. Está sempre em jogo a influência sobre o povo, mas esse conflito não pode ocasionar uma arbitragem jurídica e

racional. Ele ocorre, acima de tudo, devido à demanda do povo, que, considerando a filosofia como tagarelice, prefere dirigir-se às faculdades superiores ou aos homens de negócios da ciência para pedir-lhes gozos, facilidades, respostas que são da ordem da boa aventura, da magia, da taumaturgia. O povo procura guias hábeis (*kunstreiche Führer*), "demagogos". E os membros das faculdades superiores, por exemplo, os teólogos, podem, tanto quanto os homens de negócios formados por essas faculdades, responder a tal demanda. No caso desses conflitos ilegais, a Faculdade de Filosofia, conforme Kant, encontra-se, enquanto tal, absolutamente impotente e sem recursos. A solução só pode vir de fora e, ainda desta vez, do governo. Se este não intervém, em outros termos, se toma o partido dos interesses particulares, condena à morte a Faculdade de Filosofia, ou seja, o próprio espírito da Universidade. É o que Kant chama de meio "heróico" – no sentido irônico da medicina heróica – que põe fim a uma crise mediante a morte. Alguns seriam tentados a se precipitar para reconhecer que se está matando a filosofia, contra o que alguns dentre nós lutam em vários países do Ocidente, especialmente na França[6]. Mas as coisas não são tão facilmente compreensíveis nesse esquema kantiano. O conflito "ilegal" não interessa Kant senão secundariamente: colocando em jogo inclinações particulares e interesses determinados, ele é pré-racional, quase natural, extra-institucional. Não é um conflito propriamente universitário, qualquer que seja sua gravidade. Kant dedica análises mais longas aos conflitos legais que dependem propriamente da razão universitária. Esses conflitos surgem inevitavelmente do interior, colocam em jogo direitos e deveres. Os primeiros exemplos dados por Kant – os que, visivelmente, mais o preocupam – dizem respeito ao sagrado, à fé e à revelação; o dever

6. Cf., por exemplo, os trabalhos e as lutas do GREPH (Groupe de Recherches sur l'Enseignement philosophique) em *Qui a peur de la philosophie?* Paris : Flammarion, 1977. Cf. também *Les États Généraux de la philosophie.* Paris : Flammarion, 1979.

da Faculdade de Filosofia é "examinar e julgar publicamente, com a fria razão, a origem e o conteúdo de determinado pretenso fundamento de doutrina, sem se deixar assustar pela santidade do objeto cujo sentimento se pretende ter, estando bem decidida (*entschlossen*) a reduzir esse sentimento presumido a um conceito". Esse conflito (por exemplo, com a faculdade superior de Teologia) reintroduz o sentimento ou a história onde somente deveria haver razão; ainda conserva em si algo natural, pois opõe a razão a seu exterior. Ele é ainda uma parasitagem do legal pelo ilegal. Mas Kant não quer reconhecê-lo ou, em todo caso, declará-lo. Imagina instâncias de arbitragem interna, com sentença e decisão pronunciadas por um juiz da razão com vistas a uma "apresentação pública da verdade" (*öffentliche Darstellung der Wahrheit*). Esse processo e essa arbitragem devem permanecer interiores à Universidade e jamais ser levados perante o povo incompetente que o transformaria novamente em conflito ilegal e o daria como pasto às facções, aos tribunos do povo, especialmente àqueles que Kant nomeia os *Neólogos* (*Neologen*), "nome que, execrado com toda a razão, é, contudo, muito mal entendido se aplicado indistintamente a todos aqueles que inovam nas doutrinas e em suas fórmulas (pois por que o velho seria sempre melhor?)". É porque *deveriam* permanecer em direito interiores que esses conflitos *deveriam* jamais preocupar o governo, e é preciso que permaneçam internos *por isso*: jamais preocupar o governo.

No entanto, Kant é obrigado a reconhecer que esse conflito é interminável e, portanto, insolúvel. É uma luta que vem desestabilizar os regimes departamentais, questionar constantemente as fronteiras nas quais Kant desejaria constantemente conter o antagonismo. Esse antagonismo do conflito das faculdades, Kant precisa que ele "não é uma guerra" (*kein Krieg*) e propõe uma solução propriamente parlamentar: as faculdades superiores ocupariam, diz ele, a direita do parlamento da ciência e defenderiam os estatutos do governo: "[...] entretanto, deve haver também numa constituição livre, como deve

ser aquela em que se trata da verdade, um partido de oposição (a esquerda), o banco da Faculdade de Filosofia, pois sem o exame e as objeções severas desta o governo não estaria suficientemente informado sobre o que lhe pode ser útil ou nocivo." Assim, nos conflitos concernentes à razão pura *prática*, o relatório e a instrução *formal* do processo seriam confiados à Faculdade de Filosofia. Mas para o *conteúdo*, que diz respeito às questões mais importantes para a humanidade, a precedência cabe à faculdade superior, singularmente à teologia (cf. *Conclusão da paz e resolução do conflito das faculdades*). Porém, apesar desse juridismo parlamentar, Kant deve admitir que o conflito "não pode jamais terminar", e é a Faculdade de Filosofia "que deve permanentemente estar armada para esse fim". A verdade, cuja guarda ela detém, estará sempre ameaçada, pois "as faculdades superiores jamais renunciarão ao desejo de governar" ou de dominar (*Begierde zu herrschen*).

Faço uma brusca interrupção, a Universidade vai fechar, é muito tarde, tarde demais para esse discurso de Kant, talvez seja isso o que eu queria dizer. Mas saibam que é a continuação, sobre a qual eu nada disse, que é a mais interessante e a menos formal, a mais informal. Esta concerne ao próprio *conteúdo* dos conflitos com os teólogos, os juristas, os médicos e os técnicos ou homens de negócios por eles formados.

O tempo todo, vocês se perguntaram, tenho certeza, de onde eu estava falando, como se diz agora, de que lado eu estava em todos esses conflitos, (1.) à direita, ou (2.) à esquerda do limite, ou, (3.) mais verossimilmente, como pensam alguns (com ou sem razão), um incansável parasita agitado por um movimento aleatório que passa e repassa o limite sem que nunca se saiba se é para bancar o mediador, em vista de um tratado de paz perpétua ou para reacender os conflitos e guerras numa Universidade que, desde seu nascimento, sentiu falta de apocalipse e de escatologia. Essas três hipóteses, cuja responsabilidade deixo por conta de vocês, referem-se todas ao sistema de limites proposto pelo *Conflito das faculdades* e ainda se deixam dominar por ele.

Minha responsabilidade aqui, quaisquer que sejam suas conseqüências, terá sido colocar a questão do direito do direito: qual é a legitimidade desse sistema jurídico-racional e político-jurídico da Universidade, etc.? A questão do direito do direito, do fundamento ou da fundação do direito, não é uma questão jurídica. E a resposta não pode ser nem simplesmente legal, nem simplesmente ilegal, nem simplesmente teórica ou constatativa, nem simplesmente prática ou performativa. Não pode dar-se nem dentro nem fora da Universidade que a tradição nos legou. Essa resposta e essa responsabilidade quanto ao fundamento não podem dar-se senão em termos de fundação. Ora, a fundação de um direito não é jurídica ou legítima, como também a fundação de uma Universidade não é um acontecimento universitário, intra-universitário. Se não pode haver conceito puro da Universidade, se não pode haver no interior da Universidade um conceito puro e puramente racional da Universidade, é simplesmente, para dizê-lo de modo um tanto elíptico, em razão da hora e antes que se fechem as portas e se encerre a sessão, porque a Universidade é *fundada*. Um acontecimento de fundação não pode ser simplesmente compreendido na lógica daquilo que ele funda. A fundação de um direito não é um acontecimento jurídico. A origem do princípio de razão, que também está implicado na origem da Universidade, não é racional. A fundação de uma instituição universitária não é um acontecimento universitário. O aniversário de uma fundação pode sê-lo, não a própria fundação. Embora não seja simplesmente ilegal, uma tal fundação ainda não depende da legalidade interna que ela institui. Embora nada pareça mais filosófico do que a fundação de uma instituição filosófica – quer se trate da Universidade, quer de uma escola ou de um departamento de filosofia –, a fundação da instituição filosófica enquanto tal não pode ser *já estritamente* filosófica. Estamos, aqui, naquele lugar em que a responsabilidade fundadora passa por atos ou por desempenhos – que não são somente atos de linguagem no sentido estrito ou estreito, e que, por já não serem, evidentemente, enunciados constatativos regulados por uma certa determinação da verdade, talvez já não sejam simplesmente performativos lingüísticos; essa última oposição (constatativo/performativo) ainda permanece demasiado intimamente programada pela lei filosófico-universitária – em outros termos, pela razão – que se trata aqui de interrogar. Uma tal interrogação não integraria mais simplesmente uma cena filosófica, não seria mais uma questão teórica de tipo socrático, kantiano, husserliano, etc. Ela seria inseparável de novos atos de fundação. Habitamos um mundo no qual a fundação de um novo direito – especialmente de um novo direito universitário – é necessária. Dizer que é *necessária* é dizer, neste caso, *ao mesmo tempo*, que é preciso assumir essa responsabilidade, uma responsabilidade de um tipo novo, e que essa fundação já está em curso, irresistivelmente, além das representações, da consciência, dos atos dos sujeitos individuais e das corporações, além dos limites interfacultários ou interdepartamentais, além dos limites entre a instituição e os lugares políticos de sua inscrição. Uma tal fundação não pode simplesmente romper com a tradição do direito legado nem submeter-se à legalidade que ele autoriza, inclusive nos conflitos e violências que sempre preparam a instauração de uma lei nova, de uma nova época do direito. É somente no interior de uma época do direito que se poderá distinguir entre conflitos legais e conflitos ilegais e, sobretudo, como quereria Kant, entre os conflitos e a guerra.

Como se orientar para a fundação de um novo direito? Essa fundação nova negociará um acordo com o direito tradicional. Este deverá, pois, fornecer, em seu próprio solo fundador, o apoio que permite saltar para um outro lugar fundador ou, se preferirem uma outra metáfora à do saltador que toma impulso [*du sauteur prenant appel*], como se diz, com um pé antes de se lançar, digamos que a dificuldade consistirá, como sempre, na determinação da melhor alavanca, os gregos diriam do melhor *mochlos*. O *mochlos* podia ser uma barra de madeira, uma alavanca para deslocar um navio, uma espécie de estaca para abrir ou fechar uma porta, em suma, aquilo

sobre o que alguém se apóia para forçar e deslocar. Ora, quando alguém pergunta como se orientar na história, na moral, na política, os desacordos e as decisões mais graves têm como objeto menos freqüentemente, quer me parecer, os fins do que as alavancas. Por exemplo, a oposição entre a direita e a esquerda, naquele sentido de origem parlamentar, talvez seja, em grande parte, senão totalmente, um conflito entre várias estratégias do *mochlos* político. Kant explica-nos tranqüilamente que numa Universidade, como no parlamento, deve haver uma esquerda (a Faculdade de Filosofia ou faculdade inferior: a esquerda está embaixo, por enquanto) e uma direita (a classe das faculdades superiores, que representam o governo). Ao perguntar, há pouco, como se orientar para a fundação de um novo direito, eu citava, e vocês sem dúvida o reconheceram, o título de um outro opúsculo de Kant (*Como se orientar no pensamento? Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, 1786). Esse opúsculo aponta, entre outras coisas, para o paradoxo dos objetos simétricos, presente desde um outro opúsculo de 1768 (*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*), a saber, que a oposição entre a direita e a esquerda não depende de nenhuma determinação conceitual e lógica, mas somente de uma topologia sensível que não se pode referir senão à posição subjetiva do corpo humano. Isso, evidentemente, dizia respeito à definição e à percepção, eventualmente especular, do lado esquerdo e do lado direito. Mas, se agora me desloco muito rapidamente da especulação para a caminhada, então, e Kant no-lo terá dito, é preciso que a Universidade ande com os dois pés, o direito e o esquerdo, que um apóie o outro enquanto este se levanta e dá, em cada passo, o salto. Trata-se de andar com os dois pés, dois pés *calçados*, pois estão em jogo a instituição, a sociedade e a cultura, não apenas a natureza. Isso já estava claro no que lembrei do parlamento facultário. Mas encontro sua confirmação num contexto totalmente diferente, e peço que me perdoem este salto um tanto rápido e brutal; tomo esta liberdade em memória de uma discussão que tive aqui mesmo, há

mais de dois anos, com nosso eminente colega, o professor Meyer Shapiro, a propósito de certos sapatos de Van Gogh. Tratava-se inicialmente da interpretação heideggeriana daquele quadro, em 1935, e de saber se aqueles dois sapatos constituíam um par, ou dois sapatos esquerdos, ou dois sapatos direitos, pois a elaboração dessa questão sempre me pareceu da maior conseqüência. Ora, ao tratar do conflito da Faculdade de Filosofia com a Faculdade de Medicina, após haver falado do poder que tem a alma humana de ser senhora de seus sentimentos mórbidos, após haver-nos entretido com a dietética, com sua própria hipocondria, com o sono e a insônia, Kant faz-nos esta confidência, à qual, para respeitar o sono de vocês, não acrescentarei uma só palavra. Sublinho somente o *mochlos* ou *hypomochlium*:

> "Como a insônia é um vício inerente à velhice débil, e o lado esquerdo em geral se encontra mais fraco, sofria eu há mais ou menos um ano esses ataques convulsivos e excitações muito sensíveis [...] tive de [...] procurar um médico. [...] recorri logo a meu procedimento estóico, esforçando-me por fixar meu pensamento em algum objeto indiferente [...] (por exemplo, no nome de Cícero, que oferecia muitas idéias secundárias) [...]" E a alusão à fraqueza do lado esquerdo marcara a chamada para a seguinte nota: "Pretende-se erroneamente que, no que tange à força no uso dos membros externos, basta exercício e um hábito contraído cedo para fazer de uma ou de outra parte do corpo a mais robusta ou a mais fraca das duas, para manejar no combate o sabre com o braço direito ou esquerdo, para que o cavaleiro, apoiando-se no estribo, se lance sobre o cavalo da direita para a esquerda ou inversamente, etc. A experiência ensina que, se as medidas para os sapatos forem tomadas pelo pé esquerdo, e se o sapato assentar exatamente nesse pé, ele é apertado demais para o pé direito, sem que se possa atribuir a culpa aos pais que não instruíram melhor seus filhos; a vantagem do pé direito sobre o pé esquerdo pode

ainda observar-se quando aquele que quer passar sobre uma vala bastante profunda apóia o pé esquerdo e passa com o pé direito, senão corre o risco de cair na vala. O fato de o infante prussiano ser treinado a *partir* com o pé esquerdo não refuta essa afirmação, mas, pelo contrário, a confirma; pois ele coloca esse pé para frente, como sobre um *hypomochlium* (apoio de alavanca), para dar o impulso do ataque com o lado direito, executando-o assim com o direito contra o esquerdo"[7].

7. Redundância. Renomeamos aqui Polifemo. *Mochlos* é também o nome da "estaca" ou alavanca de madeira que Ulisses – ou o ardil de Ninguém, *outis*, *Métis* – colocou no fogo antes de enterrá-la na pupila do Ciclope (*Odisséia*, IX. Trad. Padres E. Dias Palmeira e M. Alves Correia. 4. ed. Lisboa : Sá da Costa, 1972, p. 126-127).

AS PUPILAS DA UNIVERSIDADE
O PRINCÍPIO DE RAZÃO E A IDÉIA DA UNIVERSIDADE*

Como não falar, hoje, da Universidade?

Dou uma forma negativa à minha questão: como não...? Por duas razões. Por um lado, como se sabe, é mais do que nunca impossível dissociar o trabalho que realizamos, em uma ou várias áreas, de uma reflexão sobre as condições político-institucionais desse trabalho. Essa reflexão é inevitável; ela não é mais um complemento *exterior* do ensino e da pesquisa, mas deve atravessar e até afetar seus próprios objetos, suas normas, seus procedimentos, seus objetivos. Não se pode deixar de falar disso. Mas, por outro lado, meu "como não..." anuncia o caráter *negativo*, digamos, antes, *preventivo*, das reflexões preliminares que eu desejaria propor-lhes aqui. Com efeito, deverei contentar-me, para encetar as discussões a seguir, em

* Acreditei não ser possível nem desejável apagar [do texto desta aula inaugural] tudo o que se referia à circunstância, aos lugares ou à história própria desta Universidade. A construção da conferência mantém uma relação essencial com a arquitetura e a paisagem de Cornell: a altura de uma colina, a ponte ou as "barreiras" acima de um certo abismo (em inglês: *gorge*), o lugar comum de tantos discursos inquietos sobre a história e o índice de suicídios (no idioma local: *gorging out*) entre os professores e entre os estudantes. O que se deve fazer para evitar que se precipitem no fundo da garganta? É ela responsável por todos esses suicídios? Será preciso construir cercados? Pela mesma razão, julguei preferível deixar em inglês certas passagens. Em certos casos, sua tradução não traz problema algum. Em outros, ela seria simplesmente impossível sem comentários muito longos sobre o valor desta ou daquela expressão idiomática.

dizer como não se deveria falar da Universidade; e, para tanto, quais são os riscos típicos a serem evitados, uns com a forma do vazio abissal, outros com a do limite protecionista.

Há hoje, para a Universidade, o que se chama uma "razão de ser"? Confio deliberadamente minha questão a uma locução cujo idioma é, sem dúvida, antes, francês. Em duas ou três palavras, este nomeia tudo aquilo de que falarei: a razão e o ser, evidentemente, a essência da Universidade em sua relação com a razão e com o ser, mas também a causa, a finalidade, a necessidade, as justificativas, o sentido, a missão, em suma, a *destinação* da Universidade. Ter uma "razão de ser" é ser justificado em sua existência, ter um sentido, uma finalidade, uma destinação. É também ter uma causa, deixar-se explicar, segundo o "princípio de razão", através de uma razão que é também uma causa (*ground, Grund*), ou seja, ainda, um fundamento e uma fundação. Na expressão "razão de ser", essa causalidade tem principalmente o sentido de causa final. Isso está na tradição de Leibniz, aquele que assinou a formulação, e foi mais do que uma formulação, do Princípio de Razão. Perguntar se a Universidade tem uma razão de ser é perguntar "por que a Universidade?", mas com um "por quê?" que pende mais para o lado do "em vista de quê?". A Universidade *em vista* de quê? Qual é a vista, quais são as vistas da Universidade? Ou ainda: o que se vê desde a Universidade, quer se esteja simplesmente nela ou à sua borda, quer, indagando sobre sua destinação, se esteja em terra ou ao largo. Como vocês ouviram, ao perguntar "qual é a vista desde a Universidade", eu mimava o título de uma impecável parábola, aquela que James Siegel publicou em *Diacritics* há dois anos, na primavera de 1981: *Academic Work: The view from Cornell*[1]. Ater-me-ei, em suma, a decifrar aquela parábola à minha maneira. Mais precisamente, transcreverei dentro de um outro código o que se terá lido naquele artigo: o caráter dramaticamente exemplar da topologia e da política daquela Universidade

1. Baltimore : Johns Hopkins, p. 68 e ss.

quanto às suas vistas e à sua paisagem, a topolitologia do ponto de vista cornelliano.

Desde as primeiras palavras, a Metafísica associa a questão da vista à do saber, e a do saber à do saber-aprender e do saber-ensinar. Preciso: a *Metafísica* de Aristóteles, e desde as primeiras linhas. Estas têm um alcance político ao qual voltarei mais tarde. Por enquanto retenhamos isto: *"pantes anthropoi tou eidenai oregontai phusei"*. É a primeira frase (980a)[2]: todos os homens têm, por natureza, o desejo do saber. Aristóteles crê descobrir o signo (*semeion*) disso no fato de as sensações darem prazer "até fora de sua utilidade" (*khoris tes khreias*). Esse prazer da sensação inútil explica o desejo de saber por saber, do saber sem finalidade prática. E isso é mais verdadeiro para a vista do que para os demais sentidos. Preferimos sentir "pelos olhos" não apenas para agir (*prattein*), mas mesmo quando não temos em vista nenhuma práxis. Esse sentido naturalmente teórico e contemplador ultrapassa a utilidade prática e nos dá a conhecer mais do que qualquer outro: com efeito, descobre numerosas diferenças (*pollas deloi diaphoras*). Preferimos a vista como preferimos o desvelamento das diferenças.

Mas, quando se tem a vista, tem-se o suficiente? Saber desvelar as diferenças será suficiente para aprender e para ensinar? Em certos animais a sensação engendra a memória, o que os torna mais inteligentes (*phronimôtera*) e mais dotados para *aprender* (*mathetikôtera*). Mas, para saber aprender e aprender a saber, a vista, a inteligência e a memória não bastam, é mister também saber ouvir, poder escutar o que ressoa (*tôn psophôn akouein*). Brincando um pouco, eu diria que se deve saber fechar os olhos para escutar melhor. A abelha sabe

2. Ver Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. São Paulo : Abril Cultural, 1973, p. 211. Em seu texto Derrida utiliza ao mesmo tempo a tradução francesa da *Metafísica* (J. Tricot. Paris : Vrin, 1981) e o original em grego. A fim de manter a coesão do trabalho de Derrida, distanciamos-nos aqui sensivelmente da tradução de V. Cocco. (N. dos T.)

muitas coisas, pois vê, mas não sabe aprender, pois faz parte dos animais que não têm a faculdade de ouvir (*me dunata tôn psophôn akouein*). A Universidade, esse lugar em que se sabe aprender e em que se aprende a saber, nunca será, portanto, a despeito de algumas aparências, uma espécie de colmeia. Aristóteles, diga-se de passagem, acabava talvez de inaugurar assim uma longa tradição de discursos frívolos sobre o *topos* filosófico da abelha, sobre o sentido da abelha e a razão do ser-abelha. Marx não foi, sem dúvida, o último a abusar disso quando insistiu em distinguir a indústria humana da indústria animal na sociedade das abelhas. Colhendo assim néctar na grande antologia das abelhas filosóficas, encontro mais sabor numa observação de Schelling em suas *Lições sobre o método dos estudos acadêmicos*, 1803.

A alusão ao sexo das abelhas vem em socorro de uma retórica tantas vezes naturalista, organicista ou vitalista, sobre o tema da unidade total e interdisciplinar do saber e, por conseguinte, do sistema universitário como sistema social e orgânico. É a tão clássica tradição da interdisciplinaridade:

"Da capacidade de olhar todas as coisas, inclusive o saber singular, em sua coesão com o que é originário e uno, depende a aptidão para trabalhar com espírito nas ciências especiais e em conformidade com aquela inspiração superior que se denomina gênio científico. Cada pensamento que não foi formado nesse espírito da uni-totalidade (*der Ein- und Allheit*) é em si vazio e deve ser recusado; o que não consegue tomar lugar harmoniosamente nessa totalidade germinante e viva é um rebento morto que, mais cedo ou mais tarde, será eliminado pelas leis orgânicas; sem dúvida, existem também no reino da ciência numerosas abelhas assexuadas (*geschlechtslose Bienen*) que, visto ser-lhes recusado criar, multiplicam fora, através de rebentos inorgânicos, os testemunhos de sua própria insipidez (*ihre eigne Geistlosigkeit*)"[3].

3. Sobre esse "naturalismo" (freqüente, mas não geral: Kant escapa a ele, por exemplo, no início do *Conflito das faculdades*), bem como sobre esse motivo clássico da interdisciplinaridade como efeito da totalidade arquitetônica, cf., por exemplo, Schleiermacher. *Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschen Sinn, nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende* (1808).

(Não sei que abelhas não apenas surdas mas assexuadas Schelling podia então ter em vista. Mas tenho certeza de que essas armas retóricas ainda hoje encontrariam compradores solícitos. Um professor escrevia recentemente que determinado movimento (o "desconstrucionismo") era defendido sobretudo, na Universidade, por homossexuais e feministas – coisa que lhe parecia muito significativa e, sem dúvida, o sinal de uma assexualidade.)

Abrir o olho para saber, fechar o olho ou pelo menos escutar para saber aprender e aprender a saber, este é um primeiro esboço do animal racional. Se a Universidade é uma instituição de ciência e de ensino, deve ela, e em que ritmo, ir além da memória e do olhar? Deve ela, cadenciadamente, e em que cadência, fechar a vista ou limitar a perspectiva para ouvir melhor e aprender melhor? Obturar a vista para aprender não é, evidentemente, senão uma maneira de falar através de figuras. Ninguém tomaria isso ao pé da letra, e não estou propondo uma cultura do piscar de olhos. Sou decididamente a favor das Luzes de uma nova *Aufklärung* universitária. Assumirei, entretanto, o risco de levar essa configuração um pouco mais longe com Aristóteles. Em seu *Peri psychés* (*Da Alma*, 421b), ele distingue o homem dos animais de olhos duros e secos (*tôn sklerophtalmôn*), desprovidos de pálpebras (*ta blephara*), essa espécie de élitro ou membrana tegumentária (*phragma*) que vem proteger o olho e lhe permite, a intervalos regulares, encerrar-se na noite do pensamento interior ou do sono. O que é aterrador no animal de olhos duros e olhar seco é que ele vê o tempo todo. O homem pode abaixar o fragma, regular o diafragma, limitar a vista para ouvir melhor, lembrar-se e aprender. O que pode ser o diafragma da Universidade? Quando eu perguntava o que a instituição acadêmica, que não deve ser um animal escleroftálmico, um animal de

olhos duros, devia fazer com suas vistas, era uma outra maneira de interrogar sua razão de ser e sua essência. O que o corpo dessa instituição vê e não pode ver de sua destinação, daquilo em vista do que se mantém de pé? Domina ele o diafragma?

Situada essa perspectiva, permitam-me fechá-la pelo tempo de alguns piscares de olhos para o que chamaria, antes na minha língua do que na de vocês, uma confissão ou uma confidência.

Antes de preparar o texto de uma conferência, devo preparar-me a mim mesmo para a cena que me espera no dia de sua apresentação. É sempre uma experiência dolorosa, o momento de uma deliberação silenciosa e paralisada. Sinto-me como um animal acuado que procura na escuridão uma saída inencontrável. Todas as saídas estão fechadas. No presente caso, as condições de impossibilidade, se assim posso dizer, foram agravadas por três razões.

Em primeiro lugar, esta conferência não é, para mim, uma conferência entre tantas outras. Ela tem um valor de certo modo inaugural. Certamente a Universidade de Cornell já me havia acolhido generosamente em numerosas oportunidades desde 1975. Conto com muitos amigos nesta que até foi a primeira Universidade americana na qual lecionei. David Grossvogel lembrar-se-á, sem dúvida: foi em Paris, em 1967-1968, onde ele havia sido, depois de Paul de Man, responsável por um programa. Mas hoje é a primeira vez que tomo a palavra aqui enquanto Andrew D. White "professor-at-large". Em francês, diz-se "au large!" ["ao largo!"] para ordenar a alguém que se afaste. No presente caso, se o título com que me honra a Universidade de vocês me aproxima ainda mais de vocês, ele aumenta a angústia do animal. Era esta conferência inaugural um momento bem escolhido para perguntar se a Universidade tem uma razão de ser? Não iria eu conduzir-me com a indecência daquele que, em troca da mais nobre hospitalidade oferecida ao estrangeiro, banca o profeta da desgraça perante seus anfitriões ou, na melhor hipótese, o arauto escatológico, o profeta Elias

que denuncia o poder dos reis ou anuncia o fim do reino?

Segunda fonte de inquietação: vejo-me já engajado com muita imprudência, isto é, com muita cegueira e imprevidência, em uma dramaturgia da *vista* que constitui para a Universidade de Cornell, desde sua origem, uma grave parada. A questão da vista construiu a cenografia institucional, a paisagem da Universidade de vocês, a alternativa entre a expansão e o fechamento, a vida e a morte. Considerou-se inicialmente que era vital não fechar a vista. Foi o que reconheceu Andrew D. White, primeiro presidente de Cornell, a quem eu queria prestar esta homenagem. No momento em que os *trustees* desejavam situar a Universidade mais perto da cidade, Cornell fê-los subir a colina para mostrar-lhes a paisagem e a vista (*site-sight*). *"We viewed the landscape*, disse Andrew D. White. *It was a beautiful day and the panorama was magnificent. Mr Cornell urged* reasons *on behalf of the upper site, the main one being that there was so much room for expansion."* Cornell fizera, portanto, valer boas razões, e a razão levou a melhor, visto que o *board of trustees* lhe deu razão. Mas estava a razão, aqui, simplesmente, do lado da vida? Conforme Parsons, lembra James Siegel (OC, p. 69), *"for Ezra Cornell the association of the view with the university had something to do with death. Indeed Cornell's plan seems to have been shaped by the thematics of the Romantic sublime, which practically guaranteed that a cultivated man on the presence of certain landscapes would find his thoughts drifting metonymycally through a series of topics – solitude, ambition, melancholy, death, spirituality, "classical inspiration" – which could lead, by an easy extension, to questions of culture and pedagogy"*.

Mas, questão de vida e morte, lá ainda, quando em 1977 se pensou em instalar uma espécie de cercado* (*"barriers"* na

* A palavra original em francês – *clôture* – traduz-se neste texto de duas maneiras: a primeira, *cercado*, remete a um sentido mais físico, à barreira propriamente dita, enquanto a segunda, *fechamento*, remete ao substantivo francês *renfermement*, correntemente empregado, o qual remete ao verbo *renfermer*. Derrida joga, ao menos, com três sentidos: primeiro, no sentido figurado, "manter escondido"

ponte) ou, diria eu, um diafragma para limitar as tentações suicidas acima da "garganta". O abismo está situado sob a ponte que liga a Universidade à cidade, seu interior a seu exterior. Ora, ao depor perante o Cornell Campus Council, um "faculty member" não hesitou em se opor a esse fechamento, a essa pálpebra diafragmática, com o pretexto de que, fechando a vista, esta não faria nada menos que, cito, "destroying the essence of the university" (OC, p. 77).

O que queria ele dizer? O que é a essência da Universidade?

Agora vocês imaginam melhor com que tremores quase religiosos eu podia dispor-me a falar-lhes sobre este assunto propriamente sublime, a essência da Universidade. Assunto sublime, no sentido kantiano do termo. Kant dizia, em *O conflito das faculdades*, que a Universidade devia regular-se por uma "idéia da razão", a de uma totalidade do saber presentemente ensinável (*das ganze gegenwärtige Feld der Gelehrsamkeit*). Ora, nenhuma experiência pode ser presentemente adequada a essa totalidade presente e apresentável do doutrinal, da teoria ensinável. Mas o sentimento esmagador dessa inadequação é precisamente o sentimento exaltador e desesperador do sublime, suspenso entre vida e morte.

A relação com o sublime, diz ainda Kant, anuncia-se primeiramente por uma inibição. Houve uma terceira razão para minha inibição. Sem dúvida, estava eu decidido a proferir apenas um discurso propedêutico e preventivo, a falar apenas dos riscos a serem evitados, os do abismo, da ponte e dos próprios limites, quando nos medimos com essas temíveis questões. Mas ainda era demais, pois eu não sabia como cortar e selecionar. Dedico um seminário de um ano a essa questão na minha instituição parisiense e, com outros, tive de escrever recente-

(um sentimento), dissimular; o segundo, desusado (século XVII), "manter nos limites"; e o terceiro, no sentido moderno, "conter em um espaço, um lugar, fechado ou aberto" (por analogia, esse sentido aplica-se especificamente ao caso da pálpebra). (N. dos T.)

mente para o governo francês, a pedido deste, com vistas à criação de um Colégio Internacional de Filosofia, um Relatório que, evidentemente, se debate ao longo de centenas de páginas com essas dificuldades. Falar de tudo isso em uma hora é uma aposta. Para animar-me, pensei comigo, sonhando um pouco, que eu não sabia quantos sentidos cobria a expressão *"at large"* na expressão *"professor-at-large"*. Perguntei-me se, não pertencendo a nenhum departamento, nem sequer à Universidade, o *"professor-at-large"* não se assemelhava ao que se denominava um "ubiqüista" na velha Universidade de Paris. Um "ubiqüista" era um doutor em teologia não vinculado a nenhuma casa em particular. Fora desse contexto, chama-se "ubiqüista" aquele que, viajando muito e depressa, dá a ilusão de estar em toda a parte ao mesmo tempo. Mas, sem ser um "ubiqüista", o *professor-at-large* talvez seja também alguém que, tendo permanecido "ao largo" (em francês, mais do que em inglês, ouve-se isso sobretudo no código da marinha), desembarca por vezes após uma ausência que o cortou de tudo. Ignora o contexto, os rituais e a transformação dos lugares. É autorizado a tomar as coisas de longe e de cima, fecham-se os olhos com indulgência às vistas esquemáticas e brutalmente seletivas que ele deve apresentar na retórica de uma conferência acadêmica sobre o assunto da academia. Mas lamenta-se que já tenha perdido tanto tempo com essa desazada *captatio benevolentiae*.

Quanto eu saiba, jamais se fundou um projeto de Universidade *contra* a razão. Pode-se, portanto, razoavelmente pensar que a razão de ser da Universidade foi sempre a própria razão e uma certa relação essencial da razão com o ser. Mas o que se chama o princípio de razão não é simplesmente a razão. Não podemos aqui entranhar-nos na história da razão, de suas palavras e de seus conceitos, na enigmática cena de tradução que terá deslocado *logos*, *ratio*, *raison*, *reason*, *Grund*, *ground*, *Vernunft*, etc. O que há três séculos se chama o princípio de razão foi pensado e formulado por Leibniz em várias oportu-

nidades. Seu enunciado mais freqüentemente citado é *"Nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa"*, "Nada é sem razão ou nenhum efeito sem causa". A fórmula que Leibniz, segundo Heidegger, considera autêntica e rigorosa, a única que constitua autoridade, encontramo-la num ensaio tardio (*Specimen inventorum, Phil. Schriften*, Gerhardt VII, p. 309): *"Duo sunt prima principia omnium ratiocinationum, principium nempe contradictionis* [...] *et principium reddendae rationis."* Esse segundo princípio diz que *"omnis veritatis reddi ratio potest"*: de toda verdade (entenda-se de toda proposição verdadeira) se pode dar a razão[4].

Além de todas as grandes palavras da filosofia que em geral mobilizam a atenção – a razão, a verdade, o princípio –, o princípio de razão diz também que razão *deve ser dada*. O que quer dizer aqui "dar"? Seria a razão algo que dá lugar a troca, circulação, empréstimo, dívida, doação, restituição? Mas então quem, neste caso, seria *responsável* por essa dívida ou por esse dever, e perante quem? Na fórmula *"reddere rationem"*, *"ratio"* não é o nome de uma faculdade ou de um poder (*Logos, Ratio, Reason, Vernunft*) que a metafísica geralmente atribui ao homem, *zoon logon ekhon* ou *animal rationale*. Se dispuséssemos de mais tempo, poderíamos seguir a interpretação leibniziana da passagem semântica que conduz da *ratio* do *principium reddendae rationis* à razão como faculdade racional – e, finalmente, à determinação kantiana da razão como faculdade dos princípios. Em todo caso, se a *ratio* do princípio de razão não é a faculdade ou o poder racional, também não é uma coisa que se encontraria algures, entre os entes ou os objetos do mundo, e que se deveria dar. Não se pode separar a questão desta razão da questão que trata daquele "deve-se" e do "deve-se *dar*". O "deve-se" parece abrigar o essencial de nossa relação com o princípio. Parece marcar para nós a exigência, a dívida, o dever, o pedido, a ordem, a obrigação, a lei, o imperativo. Se a razão pode ser dada (*reddi potest*), deve sê-

4. Cf. Heidegger. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen, 1957/1978, p. 44-45.

lo. Pode-se chamar a isso, sem outra precaução, um imperativo moral, no sentido kantiano da razão pura prática? Não é certo que o valor de "prática", tal como o determina uma crítica da razão pura prática, esgote a significação ou diga a origem desse "deve-se" que, no entanto, ele deve supor. Poder-se-ia demonstrar que a crítica da razão prática apela, permanentemente, para o princípio de razão, para seu "deve-se", o qual, se visivelmente não é de ordem teórica, contudo ainda não é simplesmente "prático" ou "ético" no sentido kantiano.

Está em jogo, porém, uma responsabilidade. Temos de responder perante o apelo do princípio de razão. Em *Der Satz vom Grund* [*O princípio de razão*], Heidegger tem um nome para esse apelo. Chama-o de *Anspruch*: exigência, pretensão, reivindicação, pedido, comando, convocação. Trata-se sempre de uma espécie de palavra dirigida. Ela não é vista, ela deve ser ouvida e escutada, a apóstrofe que nos injunge a responder ao princípio de razão.

Questão de responsabilidade, certamente, mas responder *ao* princípio de razão e responder *pelo* princípio de razão será o mesmo gesto? Será a mesma cena, a mesma paisagem? E onde situar a Universidade nesse espaço?

Responder ao apelo do princípio de razão é dar a razão, explicar racionalmente os efeitos pelas causas. É também fundar, justificar, dar conta a partir do princípio (*arqué*) ou da raiz (*riza*). Levando-se em consideração uma escansão leibniziana cuja originalidade não se deve reduzir, é, portanto, responder às exigências aristotélicas, as da metafísica, da filosofia primeira, da busca das "raízes", dos "princípios" e das "causas". Nesse ponto, a exigência científica e técnico-científica reconduz à mesma origem. E uma das questões mais insistentes na meditação de Heidegger é a do tempo de "incubação" que separou essa origem da emergência do princípio de razão no século XVII. Este não encontra apenas a formulação verbal para uma exigência já presente desde o albor da ciência e da filosofia ocidentais; ele dá a partida para uma nova época da razão, da metafísica e da tecnociência ditas "modernas".

E não se pode *pensar* a possibilidade da Universidade moderna, aquela que se reestrutura no século XIX em todos os países ocidentais, sem interrogar esse acontecimento ou essa instituição do princípio de razão.

Mas responder *pelo* princípio de razão e, portanto, pela Universidade, responder *por esse* apelo, interrogar-se a respeito da origem ou do fundamento desse princípio do fundamento (*Satz vom Grund*), não é simplesmente obedecer a ele ou responder *perante ele*. Não se escuta da mesma maneira, conforme se responda a um apelo ou se indague sobre seu sentido, sua origem, sua possibilidade, seu fim, seus limites. Obedece-se ao princípio de razão quando se pergunta o que funda esse princípio que é, ele próprio, um princípio de fundamento? Não, o que não quer dizer que se desobedeça a ele. Lidamos aqui com um círculo ou com um abismo? O círculo consistiria em querer dar a razão do princípio de razão, em apelar para ele a fim de fazê-lo falar de si no momento em que, como diz Heidegger, o princípio de razão nada diz da própria razão. O abismo, o precipício, o *Abgrund*, a "garganta" vazia seria a impossibilidade de que um princípio de fundamento se funde a si próprio. Esse próprio fundamento deveria então, como a Universidade, manter-se suspenso acima de um vazio muito singular. Deve-se dar a razão do princípio de razão? A razão da razão é racional? É racional preocupar-se com a razão e com seu princípio? Não, não simplesmente, mas seria precipitado querer desqualificar essa preocupação e retornar aqueles que a sentem a seu irracionalismo, a seu obscurantismo, a seu niilismo. Quem é o mais fiel ao apelo da razão, quem a escuta com um ouvido mais apurado, quem vê melhor a diferença, aquele que interroga em resposta e tenta pensar a possibilidade desse apelo ou aquele que não quer ouvir falar de uma questão sobre a razão da razão? Tudo se joga, de acordo com a caminhada da questão heideggeriana, numa sutil diferença de tom ou de acento, conforme se faça com que ele incida sobre estas ou aquelas palavras na fórmula *"nihil est sine ratione"*. O enunciado tem dois alcances diferentes, conforme se acentue

"nihil" e *"sine"* ou *"est"* e *"ratione"*. Abstenho-me aqui, nos limites desta sessão, de seguir todas as decisões implicadas no deslocamento de acento. Abstenho-me igualmente, entre outras coisas e pela mesma razão, de reconstituir um diálogo entre Heidegger e, por exemplo, Charles Sanders Peirce. Diálogo estranho e necessário sobre o tema conjunto, justamente, da Universidade e do princípio de razão. Samuel Weber, em um notável ensaio sobre *"The limits of professionalism"*[5], cita Peirce, que, em 1900, *"in the context of a discussion on the role of higher education"*, nos Estados Unidos, assim conclui:

"Only recently we have seen an American man of science and of weight discuss the purpose of education, without once alluding to the only motive that animates the genuine scientific investigator. I am not guiltless in this matter myself, for in my youth I wrote some articles to uphold a doctrine called Pragmatism, namely, that the meaning and essence of every conception lies in the application that is to be made of it. That is all very well, when properly understood. I do not intend to recant it. But the question arises, what is *the ultimate application; and at that time I seem to have been inclined to subordinate the* conception *to the* act, knowing to doing. Subsequent experience of life has taught me that the only thing that is really desirable *without a reason for being so, is to render ideas and things reasonable*. One cannot well demand a reason for reasonableness itself." (*Collected Writings*, ed. Wiener, New York : 1958, p. 332; além da última frase, grifei a alusão ao *desejo* para fazer eco às primeiras palavras da *Metafísica* de Aristóteles.)

Para que ocorresse esse diálogo entre Peirce e Heidegger, seria preciso ir *além* da oposição conceitual entre "concepção" e "ato", "concepção" e "aplicação", vista teórica e práxis, teo-

5. Em *The Oxford Literary Review*, v. 5, n. 1/2 (número duplo), 1982. Retomado depois em *Institution and Interpretation*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1987, p. 22.

ria e técnica. Essa passagem para *além*, Peirce a esboça, em suma, no próprio movimento de sua insatisfação: qual pode ser a última aplicação? O que Peirce esboça será o caminho mais engajado de Heidegger, principalmente em *Der Satz vom Grund*. Visto que não posso segui-lo aqui como tentei fazê-lo alhures, limitar-me-ei a duas afirmações, com o risco de simplificar em demasia.

1. A dominação moderna do princípio de razão teve de ir de par com a interpretação da essência do ente como *objeto*, objeto presente a título de representação (*Vorstellung*), objeto colocado e instalado *diante* de um sujeito. Este, homem que diz *eu*, *ego* certo de si próprio, garante assim para si o domínio técnico sobre a totalidade do que é. O *re* da *repraesentatio* diz também o movimento que dá a razão de uma coisa cuja presença é *encontrada tornando*-a presente, trazendo-a ao sujeito da representação, ao eu conhecedor. Seria necessário aqui, mas é impossível nestas condições, reconstituir o trabalho da língua de Heidegger (entre, por um lado, *begegnen, entgegen, Gegenstand, Gegenwart* e, por outro, *Stellen, Vorstellen, Zustellen*[6]). Essa relação de representação – que em toda sua

6. Apenas um exemplo: "Rationem reddere heisst: den Grund zurückgeben. Weshalb zurück und wohin zurück? Weil es sich in den Beweisgängen, allgemein gesprochen im Erkennen um das *Vor*-stellen der *Gegen*stände handelt, kommt dieses zurück ins Spiel. Die lateinische Sprache der Philosophie sagt es deutlicher: das Vorstellen ist re-praesentatio. Das Begegnende wird auf das vorstellende Ich zu, auf es zurück und ihm entgegen praesentiert, in eine Gegenwart gestellt. Gemäss dem principium reddendae rationis muss das Vorstellen, wenn es ein erkennendes sein soll, den Grund des Begegnenden auf das Vorstellen zu und d.h. ihm zurückgeben (reddere). Im erkennenden Vorstellen wird dem erkennenden Ich der Grund zu-gestellt. Dies verlangt das principium rationis. Der Satz vom Grund ist darum für Leibniz der Grundsatz des zuzustellenden Grundes" (*Der Satz vom Grund*, p. 45). O que resistiria a essa ordem das épocas e, conseqüentemente, a todo o pensamento heideggeriano da epocalização? Talvez, por exemplo, uma afirmação da razão (um racionalismo, se se quiser) que, no mesmo momento (mas o que é então tal momento?), 1. não se dobrasse ao princípio de razão em sua forma leibniziana, isto é, inseparável de um finalismo ou de uma predominância absoluta da causa final; 2. não determinasse a substância como sujeito; 3. propusesse uma determinação não-representativa da idéia. Acabo de nomear Spinoza. Heidegger cita-o muito raramente, muito brevemente, e jamais o faz, pelo que sei, deste ponto de vista e neste contexto.

extensão não é somente uma relação de conhecimento – deve ser fundada, assegurada, colocada em segurança, pelo que nos diz o princípio de razão, o *Satz vom Grund*. Uma dominação é assim assegurada à representação, ao *Vorstellen*, à relação com o ob-jeto, ou seja, com o ente que se encontra *diante* de um sujeito que diz "eu" e se assegura de sua existência presente. Mas essa dominação do ser-diante não se reduz à da vista ou da teoria, nem mesmo de uma *metáfora* da dimensão ótica, e até escleroftálmica. É neste livro que Heidegger diz todas as suas reservas acerca dos próprios pressupostos de tais interpretações retorizantes. A decisão não passa aqui entre vista e não-vista, mas, antes, entre dois pensamentos da vista e da luz, bem como entre dois pensamentos da escuta e da voz. Mas é verdade que uma caricatura do homem da representação, no sentido heideggeriano, lhe atribuiria facilmente olhos duros, permanentemente abertos para uma natureza a dominar e, se necessário, a violar, mantendo-a diante de si, ou precipitando-se sobre ela como uma ave de rapina. O princípio de razão não instala seu império senão na medida em que a questão abissal do ser que nele se oculta permanece dissimulada, e, com ela, a própria questão do fundamento, do fundamento como *gründen* (fundar), *bodennehmen* (fundar ou tomar raízes), como *begründen* (motivar, justificar, autorizar) ou sobretudo como *stiften* (erigir, instituir, sentido ao qual Heidegger reconhece uma certa precedência)[7].

2. Ora, essa instituição da tecnociência moderna que é a *Stiftung* universitária é construída ao mesmo tempo sobre o princípio de razão e sobre o que nele permanece dissimulado. Como que de passagem, mas em duas passagens que nos interessam, Heidegger afirma que a Universidade moderna é "fundada" (*gegründet*)[8], "construída" (*gebaut*)[9] sobre o princípio de

7. *Vom Wesen des Grundes*. In: *Wegmarken*. Frankfurt : Klostermann, 1967/1978, p. 60-61.

8. "No entanto, sem esse princípio todo-poderoso não haveria ciência moderna, sem uma tal ciência não haveria a Universidade de hoje. Esta repousa sobre o princípio de razão (*Diese gründet auf dem Satz vom Grund*). Como devemos

razão, "repousa" (*ruht*)[9] sobre ele. Mas, se a Universidade de hoje, lugar da ciência moderna, "se funda sobre o princípio de fundamento" (*gründet auf dem Satz vom Grund*), nenhures encontramos nela o próprio princípio de razão, nenhures este é pensado, interrogado, questionado em sua proveniência. Nenhures, na Universidade enquanto tal, pergunta-se de onde parte esse apelo (*Anspruch*), de onde vem esse pedido do fundamento, da razão a fornecer, a dar ou a entregar: *"Woher spricht dieser Anspruch des Grundes auf seine Zustellung?"* [10] E essa dissimulação da origem no impensado não prejudica, muito pelo contrário, o desenvolvimento da Universidade moderna, da qual Heidegger, de passagem, faz um certo elogio: progresso das ciências, interdisciplinaridade militante, zelo discursivo, etc. Mas tudo isso se desenvolve acima de um abismo, de uma *"garganta"*, entendamos, sobre um fundamento cujo próprio fundamento permanece invisível e impensado.

Chegando a este ponto de minha leitura, em vez de engajar vocês num estudo micrológico desse texto de Heidegger (*Der Satz vom Grund*) ou de seus textos anteriores sobre a Universidade (especialmente sua aula inaugural de 1929, *Was ist Metaphysik*, ou seu discurso de posse como reitor, de 1933, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*) – estudo que tento alhures, em Paris, e do qual sem dúvida se tratará nos seminários que se seguirão aqui a esta conferência –, em vez até mesmo de meditar junto ao abismo, ainda que fosse numa ponte protegida por *"barriers"*, prefiro voltar a uma certa atualidade concreta dos problemas que nos assediam na Universidade.

O esquema do fundamento e a dimensão do fundamental impõem-se por vários motivos no espaço da Universidade,

representar-nos isto (*Wie sollen wir uns dies vorstellen*): a Universidade fundada (*gegründet*) em uma frase (em uma proposição, *auf einem Satz*)? Podemos aventurar uma tal afirmação (*Dürfen wir eine solche Behauptung wagen*)?" (*Der Satz vom Grund, Dritte Stunde*, p. 49).

9. *Ibid.*, p. 56.

10. *Ibid.*, p. 57.

quer se trate de sua razão de ser em geral, quer de suas missões específicas, da política do ensino e da pesquisa. Cada vez, está em jogo o princípio de razão como princípio de fundamento, de fundação ou de instituição. Está em curso hoje um grande debate a respeito da política da pesquisa e do ensino, e a respeito do papel que a Universidade nela pode desempenhar de maneira central ou marginal, progressiva ou decadente, em colaboração ou não com outras instituições de pesquisa julgadas por vezes mais bem adaptadas a certas finalidades. Esse debate apresenta-se em termos muitas vezes análogos – não digo idênticos – em todos os países altamente industrializados, qualquer que seja seu regime político, qualquer que seja até mesmo o papel tradicional do Estado nesse terreno (e vocês sabem que as diferenças são grandes a esse respeito no interior das próprias democracias ocidentais). Nos países ditos "em vias de desenvolvimento", o problema se coloca segundo modelos certamente diferentes, mas de qualquer forma indissociáveis dos precedentes. Uma tal problemática nem sempre se reduz, e às vezes em absoluto já não se reduz, a uma problemática política centrada no Estado, mas em complexos militar-industriais interestatais ou em redes técnico-econômicas, até mesmo técnico-militares internacionais de forma aparentemente inter ou transestatal. Na França, há algum tempo, esse debate vem se organizando em torno do que se chama a "finalização" da pesquisa. Uma pesquisa "finalizada" é uma pesquisa autoritariamente programada, orientada, organizada *em vista* de sua utilização (em vista de *"ta khreia"*, diria Aristóteles), quer se trate de técnica, de economia, de medicina, de psicossociologia, quer de potência militar – e, na verdade, de tudo isso ao mesmo tempo. Há sem dúvida mais sensibilidade para esse problema em países onde a política da pesquisa depende estreitamente de estruturas estatais ou "nacionalizadas", mas acredito que as condições se tornam cada vez mais rapidamente homogêneas em todas as sociedades industriais com tecnologia avançada. Diz-se pesquisa "finalizada" onde, há não muito tempo, se falava – como no texto de

Peirce – de "aplicação". Pois sabe-se cada vez melhor que, sem ser imediatamente aplicada ou aplicável, uma pesquisa pode ser rentável, utilizável, finalizável de maneira mais ou menos diferida. E não se trata mais somente daquilo que se chamava, por vezes, de "repercussões" técnico-econômicas, médicas ou militares da pesquisa pura. Os desvios, prazos e etapas da finalização, e também seus trajetos aleatórios, são mais desconcertantes do que nunca. Por isso, procura-se por todos os meios levá-los em consideração, integrá-los no cálculo racional da programação. Prefere-se também "finalizar" a "aplicar", pois a palavra é menos "utilitária" e permite inscrever as finalidades nobres no programa.

Ora, o que se opõe, especialmente na França, a esse conceito de pesquisa finalizada? O de pesquisa "fundamental": pesquisa desinteressada, em vista daquilo que não seria de antemão prometido a alguma finalidade utilitária. Chegou-se a pensar que a matemática pura, a física teórica, a filosofia (e, nela, sobretudo a metafísica e a ontologia) eram áreas fundamentais subtraídas ao poder, inacessíveis à programação por instâncias estatais ou, com a cobertura do Estado, pela sociedade civil ou pelo capital. A única preocupação dessa pesquisa fundamental seria o conhecimento, a verdade, o exercício desinteressado da razão, unicamente sob a autoridade do princípio de razão.

Sabe-se, no entanto, cada vez melhor o que sempre deve ter sido verdade, a saber, que essa oposição entre o fundamental e o finalizado é de uma pertinência real, mas limitada. A rigor, é difícil mantê-la, tanto no conceito quanto na prática concreta, especialmente nos campos modernos das ciências formais, da física teórica, da astrofísica (exemplo notável de uma ciência, a astronomia, que passa a ser útil depois de haver sido por muito tempo o paradigma da contemplação desinteressada), da química, da biologia molecular, etc. Em cada um desses campos, menos dissociáveis do que nunca, as questões de filosofia dita fundamental já não têm simplesmente a forma de questões abstratas, por vezes epistemológicas e coloca-

das *a posteriori*, mas operam no próprio interior da pesquisa científica nas mais diversas modalidades. Não se pode mais distinguir entre, por um lado, o tecnológico e, por outro, o teórico, o científico ou o racional. A palavra tecnociência deve impor-se, e isso confirma que entre o saber objetivo, o princípio de razão, uma certa determinação metafísica da relação com a verdade, há certamente uma afinidade essencial. Não se pode mais – e é o que Heidegger, em suma, lembra e conclama a pensar – dissociar o princípio de razão da própria idéia da técnica no regime de sua modernidade. Não se pode mais manter o limite que Kant, por exemplo, tentava traçar entre o esquema "técnico" e o esquema "arquitetônico" na organização sistemática do saber, aquele limite que devia também fundar uma organização sistemática da Universidade. A arquitetônica é a arte dos sistemas: "Sob o governo da razão, nossos conhecimentos em geral, diz Kant, não conseguem formar uma rapsódia, mas devem formar um sistema, e somente deste modo podem sustentar e favorecer os fins essencias da razão" ("A arquitetônica da razão pura"[11]). A essa unidade racional pura da arquitetônica Kant opõe o esquema da unidade técnica, que se orienta empiricamente, de acordo com vistas e fins acidentais, não essenciais. É, pois, um limite entre duas finalidades que Kant quer definir: os fins essenciais e nobres da razão, que ensejam uma ciência fundamental, e os fins acidentais ou empíricos, cujo sistema só se pode organizar de acordo com esquemas e necessidades técnicas.

Hoje, na finalização da pesquisa, e perdõem-me por lembrar estas evidências, já é impossível distinguir aquelas finalidades. É impossível, por exemplo, distinguir entre programas que se desejariam considerar "nobres" ou mesmo tecnicamente lucrativos para a humanidade e outros programas que seriam destrutivos. Não é novidade, mas nunca a pesquisa científica dita fundamental esteve tanto quanto hoje racionalmente

11. In : *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, p. 657.

engajada em finalidades que são também finalidades militares. A essência do militar, os limites do campo da tecnologia militar e até mesmo da estrita contabilidade de seus programas não são mais definíveis. Quando se diz que se gastam no mundo dois milhões de dólares por minuto com armamento, suponho que somente se esteja contabilizando a fabricação pura e simples das armas. Mas os investimentos militares não param aí. Pois o poderio militar, e mesmo policial, como, de maneira geral, toda a organização (defensiva e ofensiva) da segurança, não lucra apenas com as "repercussões" da pesquisa fundamental. Nas sociedades com tecnologia avançada, ela programa, aguilhoa, comanda, financia, diretamente ou não, por via estatal ou não, as pesquisas de ponta aparentemente menos "finalizadas". Isso é por demais evidente nas áreas da física, da biologia, da medicina, da biotecnologia, da bioinformática, da informação e das telecomunicações. Basta nomear a telecomunicação e a informação para mensurar este fato: a finalização da pesquisa é sem limites, tudo opera nela "em vista" de uma segurança técnica e instrumental. A serviço da guerra, da segurança nacional e internacional, os programas de pesquisa também devem concernir a todo o campo da informação, à estocagem do saber, ao funcionamento e, portanto, também à essência da língua e a todos os sistemas semióticos, à tradução, à codificação e à decodificação, aos jogos da presença e da ausência, à hermenêutica, à semântica, às lingüísticas estruturais e gerativas, à pragmática, à retórica. Acumulo todas essas áreas em desordem, propositadamente, mas terminarei com a literatura, a poesia, as artes e a ficção em geral: a teoria que faz delas seus objetos pode ser útil tanto numa guerra ideológica quanto a título de experimentação das variáveis nas perversões tão freqüentes da função referencial. Isso sempre pode servir na estratégia da informação, na teoria das ordens, na pragmática militar mais refinada dos enunciados jussivos: por quais signos, por exemplo, reconhecer-se-á que um enunciado tem valor de ordem na nova tecnologia das telecomunicações? Como controlar os novos recursos da simulação e do simulacro, etc.? Pode-se, com a mesma facilidade, procurar utilizar as formalizações teóricas da sociologia, da psicologia, até mesmo da psicanálise, para refinar o que se chamava durante as guerras da Indochina ou da Argélia os poderes da "ação psicológica" que alternavam com a tortura. Assim sendo, um orçamento militar, se possuir meios para tanto, pode investir, em vista de benefícios diferidos, em qualquer coisa, teoria científica dita fundamental, humanidades, teoria literária e filosofia. O departamento de filosofia – que cobria tudo isso e que, segundo o pensamento de Kant, deveria ficar fora de alcance para qualquer utilização e para as ordens de um poder qualquer em sua busca da verdade – não pode mais pretender essa autonomia. O que nele se faz sempre pode servir. E se isso continua sendo aparentemente inútil em seus resultados, em suas produções, pode, contudo, servir para ocupar mestres do discurso, profissionais da retórica, da lógica, da filosofia que, do contrário, poderiam aplicar alhures sua energia. Isso pode ainda, em determinadas situações, garantir um prêmio ideológico de luxo e de gratuidade para uma sociedade capaz de oferecer-se *também* isso dentro de certos limites. Aliás, dadas as conseqüências aleatórias de uma pesquisa, pode-se sempre ter em vista algum benefício possível ao termo de uma pesquisa aparentemente inútil, como, por exemplo, a filosofia ou as humanidades. A história das ciências incita a incorporar essa margem aleatória no cálculo centralizado de uma pesquisa. Modulam-se então os meios concedidos, o volume do apoio e a distribuição dos créditos. Um poder de Estado ou as forças que ele representa não precisam mais, sobretudo no Ocidente, proibir pesquisas ou censurar discursos. Basta limitar os meios, os suportes de produção, de transmissão e de difusão. A máquina dessa nova "censura" no sentido amplo é onipresente e muito mais complexa do que no tempo de Kant, por exemplo, quando toda a problemática e toda a topologia da Universidade se organizavam em torno do exercício da censura real. Hoje, nas democracias ocidentais, essa forma de censura desapareceu quase por completo. As limitações

proibitivas passam por vias múltiplias, descentralizadas, difíceis de reunir em sistema. A irreceptibilidade de um discurso, a não-aprovação de uma pesquisa, a ilegitimidade de um ensino são declaradas por atos de avaliação cujo estudo me parece ser uma das tarefas mais indispensáveis para o exercício e a dignidade de uma responsabilidade acadêmica. Na própria Universidade, poderes aparentemente extra-universitários (editoras, fundações, *mass media*) intervêm de modo cada vez mais decisivo. As editoras universitárias, especialmente nos Estados Unidos, desempenham um papel mediador que apela para as mais graves responsabilidades, pois os critérios científicos, em princípio representados pelos membros da corporação universitária, devem entrar em composição com tantas outras finalidades. Quando a margem aleatória deve encolher, as restrições de crédito afetam as áreas menos imediatamente rentáveis. E isso provoca no interior da profissão efeitos de todo tipo, alguns dos quais parecem não ter mais relação direta com essa causalidade – continuando esta a ser amplamente superdeterminada. A determinação móvel dessa margem aleatória depende sempre da situação técnico-econômica de uma sociedade em sua relação com o conjunto do campo mundial. Nos Estados Unidos, por exemplo (e não é um exemplo entre outros), sem mesmo falar da regulação econômica que permite a certas mais-valias apoiarem, entre outras vias, por meio de fundações privadas, pesquisas ou criações aparente ou imediatamente não-rentáveis, sabe-se também que programas militares, especialmente os da marinha, podem muito racionalmente apoiar investigações lingüísticas, semióticas ou antropológicas. Estas não dispensam história, literatura, hermenêutica, direito, ciência política, psicanálise, etc.

O conceito de informação ou de informatização é aqui o operador mais geral. Ele incorpora o fundamental no finalizado, o racional puro no técnico, comprovando assim essa co-vinculação inicial entre a metafísica e a técnica. O valor de "forma" – e aquilo que nela guarda para *ver* e para *fazer*, por ter a ver com *ver* e a fazer com *fazer* – não lhe é estranho, mas

deixemos de lado esse ponto difícil. Em *Der Satz vom Grund*, Heidegger situa esse conceito de "informação" (entendido e pronunciado à inglesa, diz ele na época em que considera em pé de igualdade a América e a Rússia, esses dois continentes simétricos e homogêneos da metafísica *como* técnica) na dependência do princípio de razão, como princípio de calculabilidade integral. Até o princípio de incerteza (e ele teria dito a mesma coisa de uma certa interpretação da indecidibilidade) continua a mover-se na problemática da representação e da relação sujeito/objeto. Chama então aquilo de era atômica e cita um livro de vulgarização intitulado *Viveremos graças aos átomos*, prefaciado conjuntamente por Otto Hahn, prêmio Nobel e físico "fundamentalista", e por Franz Joseph Strauss, então ministro da Defesa Nacional. A informação assegura a segurança do cálculo e o cálculo da segurança. Reconhece-se nisso a época do princípio de razão. Leibniz, lembra Heidegger, passa por ter sido também o inventor do seguro de vida. Sob a forma da informação (*in der Gestalt der Information*), diz Heidegger, o princípio de razão domina toda nossa representação (*Vorstellen*) e determina uma época para a qual tudo depende do fornecimento da energia atômica. Fornecimento é, em alemão, *Zustellung*, palavra que também vale, como assinala Heidegger, para a entrega do correio. Ela pertence à cadeia do *Gestell*, ao conjunto do *Stellen* (*Vorstellen, Nachstellen, Zustellen, Sicherstellen*), que caracterizaria a modernidade técnica. A informação é a estocagem, o arquivamento e a comunicação mais econômica, mais rápida e mais clara (unívoca, *eindeutig*) das notícias. Ela deve informar o homem sobre a seguração (*Sicherstellung*) daquilo que responde a suas necessidades: *ta khreia*, dizia, portanto, Aristóteles. A tecnologia dos computadores, dos bancos de dados, das inteligências artificiais, das máquinas de tradução, etc. contrói-se sobre essa determinação instrumental de uma linguagem calculável. A informação não informa somente fornecendo um conteúdo informativo, ela dá forma, *"in-formiert"*, *"formiert zugleich"*. Ela instala o homem em uma forma que lhe permita assegurar

seu domínio na Terra e além da Terra. Tudo isso deve ser meditado como efeito do princípio de razão ou, mais rigorosamente, de uma interpretação dominante desse princípio, de uma certa acentuação na escuta que fazemos a seu apelo[12]. Mas eu disse que não podia aqui tocar nessa questão do acento. Não é meu propósito.

Qual é então meu propósito? O que tinha eu em vista para apresentar assim as coisas? Eu pensava sobretudo na necessidade de despertar ou de re-situar uma responsabilidade, na Universidade ou perante a Universidade, fazendo-se, ou não, parte dela.

Aqueles que analisam hoje esse valor informativo e instrumental da linguagem são necessariamente levados aos próprios limites do princípio de razão assim interpretado. Podem fazê-lo nesta ou naquela área. Mas, se chegam, por exemplo, a trabalhar sobre as estruturas do simulacro ou da ficção literária, sobre um valor poético e não-informativo da língua, sobre os efeitos de indecidibilidade, etc., com isso mesmo se interessam por possibilidades que surgem nos limites da autoridade e do poder do princípio de razão. Podem, assim, tentar definir novas responsabilidades face à sujeição total da Universidade às tecnologias de informatização. Não se trata, evidentemente, de recusar tais tecnologias. Nem, aliás, de abonar de forma demasiado rápida e demasiado simples uma oposição entre a dimensão instrumental e alguma origem pré-instrumental ("autêntica" e propriamente "poética") da linguagem. Com freqüência eu tentara demonstrar alhures, há muito tempo, que essa oposição permanece limitada em sua pertinência e que, como tal, ela talvez persista no questionamento heideggeriano. Nada, em absoluto, precede a instrumentalização técnica. Não se trata, portanto, de opor a essa instrumentalização algum irracionalismo obscurantista. Como o niilismo, o irracionalismo é uma postura simétrica, portanto dependente, do princípio de razão. O tema da extravagância como *irracionalismo*, e disso se têm indícios muito claros, data da época em que se formula o princípio de razão. Leibniz denuncia-o em seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Colocar essas novas questões pode, por vezes, proteger algo da filosofia e das humanidades que sempre resistiu à tecnologização; pode também guardar a memória daquilo que é muito mais oculto e antigo do que o princípio de razão. Mas o procedimento para o qual apelo aqui é freqüentemente visto por certos defensores das "humanidades" ou das ciências positivas como uma ameaça. Ele é assim interpretado por aqueles que, na maioria das vezes, jamais procuraram compreender a história e a normatividade própria de sua instituição, a deontologia de sua profissão. Não querem saber como se constituiu sua área, especialmente em sua forma profissional moderna, desde o início do século XIX e sob a alta vigilância alternada do princípio de razão. Pois pode haver efeitos obscurantistas e niilistas do princípio de razão. Estes são vistos um pouco por toda a parte, na Europa e na América, naqueles que acreditam defender a filosofia, a literatura e as humanidades contra esses novos modos de questionamento, que são também uma outra relação com a língua e a tradição, uma nova *afirmação*, e novas maneiras de assumir suas responsabilidades. Vê-se bem de que lado espreitam o obscurantismo e o niilismo quando, às vezes, grandes professores ou os representantes de instituições de prestígio perdem toda linha e todo controle; esquecem então as regras que pretendem defender em seu trabalho e, repentinamente, põem-se a proferir injúrias, a dizer qualquer coisa a respeito de textos que visivelmente não abriram ou que abordam através daquele mau jornalismo que em outras circunstâncias fingiriam desprezar[13].

12. Para essa passagem, ver *Der Satz vom Grund*, p. 198-203.

13. Entre muitos outros, citarei apenas dois artigos recentes. Têm pelo menos um traço comum: os signatários representam, em sua cúpula, duas instituições cujo poder e irradiação é inútil lembrar. Trata-se de *The Crisis in English Studies*, de Walther Jackson Bate, Kingsley Porter University Professor at Harvard (Harvard Magazine, Sept./Oct. 1982) e de *The Shattered Humanities*, de William J. Bennett,

Essa nova responsabilidade de que falo, não se pode falar dela senão apelando para ela. Seria a de uma comunidade de pensamento para a qual a fronteira entre pesquisa fundamental e pesquisa finalizada não estaria mais assegurada, em todo caso não mais nas mesmas condições de antes. Chamo-a comunidade de pensamento no sentido amplo (*at large*), e não de pesquisa, ciência ou filosofia, visto que esses valores estão geralmente sujeitos à autoridade não-questionada do princípio de razão. Ora, a razão é apenas uma espécie de pensamento, o que não quer dizer que o pensamento seja "irracional". Uma tal comunidade interroga a essência da razão e do princípio de razão, os valores de fundamental, de principial, de radicalidade, da *arqué* em geral, e tenta tirar todas as conseqüências possíveis desse questionamento. Não é certo que um tal pensamento possa reunir uma comunidade ou fundar uma instituição no sentido tradicional dessas palavras. Deve re-pensar também o que se denomina comunidade e instituição. Deve também descobrir, tarefa infinita, todos os ardis da razão finalizante, os trajetos pelos quais uma pesquisa aparentemente desinteressada pode encontrar-se indiretamente reapropriada, reinvestida por programas de qualquer tipo. Isso não quer dizer que a finalização seja má em si e que seja preciso combatê-la; pelo contrário. Defino, antes, a necessidade de uma nova formação que preparará para novas análises a fim de avaliar essas finalidades e escolher, quando possível, entre todas elas.

Chairman of the National Endowment for the Humanities (*The Wall Street Journal*, 31 Dec. 1982). O segundo, atualmente responsável pela educação na administração de Reagan, leva a ignorância e a raiva até a escrever, por exemplo: "A popular movement in literary criticism called "Deconstruction" denies that there are any texts at all. If there are no texts, there are no greater arts, and no argument for reading." O primeiro diz a respeito da desconstrução – e isso não é fortuito – coisas igualmente, digamos, nervosas. Como observa Paul de Man num admirável ensaio (*The Return to Philology*, em *Times Literary Supplement*, 10 Dec. 1982: *Professing Literature, A Symposium on the Study of English*), o professor Bate "has this time confined his sources of information to *Newsweek* magazine [...] What is left is a matter of law-enforcement rather than a critical debate. One must be feeling very threatened indeed to become so aggressively defensive".

A alguns colegas meus e a mim mesmo o governo francês havia solicitado, no ano passado, um relatório com vistas à criação de um Colégio Internacional de Filosofia[14]. Insisti, nesse Relatório, que ficasse bem marcada a dimensão daquilo que, neste contexto, chamo o "pensamento" – e que não se reduz nem à técnica, nem à ciência, nem à filosofia. Esse Colégio internacional não seria apenas Colégio de filosofia, mas um lugar de questionamento *sobre* a filosofia. Não estaria aberto somente a pesquisas hoje não legitimadas ou insuficientemente desenvolvidas nas instituições francesas ou estrangeiras, pesquisas entre as quais algumas poderiam ser ditas "fundamentais". Dar-se-ia um passo a mais. Far-se-ia justiça a trabalhos sobre a instância do fundamental, sobre sua oposição à finalização, sobre os ardis da finalização em todas as suas áreas. Como no seminário de que falei, o Relatório aborda as conseqüências políticas, éticas e jurídicas de um tal empreendimento. Não poderia falar disso aqui sem retê-los por tempo demasiadamente longo.

Essas novas responsabilidades não podem ser apenas acadêmicas. Se continuam sendo tão difíceis de assumir, precárias e ameaçadas, é porque devem, ao mesmo tempo, guardar a memória viva de uma tradição e abrir para além de um programa, ou seja, para aquilo que se chama o futuro. E os discursos, as obras ou as tomadas de posição que elas inspiram, quanto à instituição da ciência e pesquisa, já não concernem somente à sociologia do conhecimento, à sociologia ou à politologia. Essas áreas são mais necessárias do que nunca, sem dúvida; eu seria o último a querer desqualificá-las. Mas, qualquer que seja seu aparelho conceitual, sua axiomática, sua metodologia (marxista ou neomarxista, weberiana ou neoweberiana, mannheimiana, nem isto nem aquilo, ou um pouco de ambos...), jamais tocam no que nelas continua a repousar sobre o princípio de razão e, portanto, sobre o fundamento essencial

14. Ver "Titres (pour le Collège International de Philosophie) (1982)". In: *Du droit à la philosophie*. Paris : Galilée, 1990, p. 551 e ss. (N. dos T.)

da Universidade moderna. Elas nunca questionam a normatividade científica, a começar pelo valor de objetividade ou de objetivação, que regula e autoriza seu discurso. Qualquer que seja seu valor científico, e ele pode ser grande, essas sociologias da instituição permanecem, nesse sentido, intra-universitárias, controladas pelas normas profundas e mesmo pelos programas do espaço que elas pretendem analisar. Isso se reconhece, entre outras coisas, pela retórica, pelos ritos, pelos modos de apresentação e de demonstração que continuam respeitando. Chegarei, pois, até a dizer que os discursos do marxismo e da psicanálise, inclusive os de Marx e de Freud, *enquanto* são normatizados por um projeto de prática científica e pelo princípio de razão, são intra-universitários, em todo caso homogêneos ao discurso que domina, em última instância, a Universidade. E o fato de serem por vezes usados por não-universitários profissionais em geral nada muda quanto ao essencial. Isso explica, até certo ponto, por que, mesmo quando se dizem revolucionários, alguns desses discursos não preocupam as forças mais conservadoras da Universidade. Compreendidos ou não, basta não ameaçarem a axiomática e a deontologia fundamentais da instituição, sua retórica, seus ritos e seus procedimentos. A paisagem acadêmica acolhe-os mais facilmente em sua economia, em sua ecologia, mas acolhe com muito mais receio, quando não os exclui simplesmente, aqueles que colocam questões proporcionais a esse fundamento ou ao não-fundamento universitário, aqueles que dirigem também por vezes as mesmas questões ao marxismo, à psicanálise, às ciências, à filosofia e às humanidades. Não importa apenas *formular* questões, submetendo-se, como aqui faço, ao princípio de razão, mas preparar-se para transformar em conseqüência os modos de escritura, a cena pedagógica, os procedimentos de colocução, a relação com as línguas, com as outras áreas, com a instituição em geral, com seu exterior e com seu interior. Aqueles que se arrojam nessa via não têm, ao que me parece, de opor-se ao princípio de razão nem de cair num "irracionalismo". Podem continuar assumindo *dentro*, com a

memória e a tradição da Universidade, o imperativo da competência e do rigor profissionais. Há nisso um duplo gesto, uma dupla postulação: assegurar a competência profissional e a mais séria tradição da Universidade, embora indo tão longe quanto possível, teórica e praticamente, no pensamento mais abissal daquilo que funda a Universidade, pensar ao mesmo tempo toda a paisagem "cornelliana": o campus nas elevações, a ponte e, se necessário, o cercado acima do abismo – e o abismo. É esse duplo gesto que parece insituável e, portanto, insuportável para certos universitários de todos os países que se unem para forclodi-lo ou censurá-lo por todos os meios, denunciando simultaneamente o "profissionalismo" e o "antiprofissionalismo" naqueles que apelam para novas responsabilidades.

Não me aventurarei aqui a tratar desse debate sobre o "profissionalismo" que se desenvolve no país de vocês. Seus traços são, pelo menos em certa medida, próprios da história da Universidade americana. Mas concluo sobre esse tema geral da "profissão". Com o risco de contradizer o que venho aventando há um momento, desejaria prevenir contra uma outra precipitação. Pois a responsabilidade que tento situar não pode ser simples, ela implica lugares múltiplos, uma tópica diferenciada, postulações móveis, uma espécie de ritmo estratégico. Anunciei que não falaria senão de um certo ritmo, por exemplo, o de um bater de pálpebras, e que não faria senão jogar risco contra risco, o cercado contra o abismo, o abismo contra o cercado, um com o outro e um sob o outro.

Além da finalidade técnica, mesmo além da oposição entre finalidade técnica e princípio de razão suficiente, além da afinidade entre técnica e metafísica, o que chamei aqui de "pensamento" corre o risco, por sua vez (mas acho esse risco inevitável – é o do próprio futuro), de ser reapropriado por forças sóciopolíticas que poderiam ter interesse nisso em certas situações. Um tal "pensamento" não pode, com efeito, produzir-se fora de certas condições históricas, técnico-econômicas, político-institucionais e lingüísticas. Uma análise es-

tratégica tão vigilante quanto possível deve, portanto, com os olhos bem abertos, tentar prevenir tais reapropriações. Eu teria situado neste ponto certas questões sobre a "política" do pensamento heideggeriano, notadamente antes de *Der Satz vom Grund*, nos dois Discursos inaugurais, por exemplo, 1929, 1933.

Limito-me, pois, à dupla questão da "profissão": 1. tem a Universidade por missão essencial produzir competências profissionais, que podem, às vezes, ser extra-universitárias? 2. deve a Universidade assegurar em si mesma, e em que condições, a reprodução da competência profissional, formando professores para a pedagogia e para a pesquisa, em respeito a um determinado código? Pode-se responder "sim" à segunda questão sem tê-lo feito à primeira e querer manter as formas e os valores profissionais intra-universitários fora do mercado e das finalidades do trabalho social *fora da Universidade*. A nova responsabilidade do "pensamento" de que falamos não pode deixar de ser acompanhada, pelo menos, de um movimento de reserva, e mesmo de rejeição, em relação à profissionalização da Universidade nesses dois sentidos, e sobretudo no primeiro, que ordena a vida universitária para as ofertas ou procuras do mercado de trabalho e se regula por um ideal de competência puramente técnico. Pelo menos nessa medida, um tal "pensamento" pode ao menos ter como efeito reproduzir uma política do saber muito tradicional. E esses efeitos podem ser os de uma hierarquia social no exercício do poder técnico-político. Não digo que esse "pensamento" se identifique com essa política e que assim seja preciso abster-se dele. Digo que ele pode, em certas condições, servi-la. E tudo implica então a análise dessas condições. Nos tempo modernos, Kant, Schelling, Nietzsche, Heidegger e tantos outros afirmaram, todos eles, sem ambigüidade: o essencial da responsabilidade acadêmica não deve ser a formação profissional (e o núcleo puro da autonomia acadêmica, a essência da Universidade, encontra-se situado na Faculdade de Filosofia, segundo Kant). Não repetirá tal afirmação a avaliação política profunda e

hierarquizante da Metafísica, quero dizer da *Metafísica* de Aristóteles? Pouco após a passagem que li para começar (981b e ss.), vemos instalar-se uma hierarquia teorético-política. No topo, o saber teorético: este não é pesquisado em vista do útil; e aquele que detém esse saber, sempre um saber das causas e do princípio, é o chefe ou o *architékton* de uma sociedade no trabalho, acima do trabalhador manual (*kheirotechnes*) que age sem saber, assim como o fogo queima. Ora, esse chefe teórico, esse conhecedor das causas que não necessita da habilidade "prática", é essencialmente um *docente*. Além de conhecer as causas e de ter a razão ou o *logos* (*to logon ekhein*), ele é reconhecido por este signo (*semeion*): a "capacidade de ensinar" (*to dunasthai didaskein*). Ao mesmo tempo ensinar, portanto, e dirigir, pilotar, organizar o trabalho empírico dos trabalhadores manuais. O teórico-docente, o "arquiteto", é um chefe por estar do lado da *arqué*, do começo e do comando; ele comanda – é o primeiro ou o príncipe – por conhecer as causas e os princípios, o "porquê" e, portanto, também o "em vista de quê" das coisas. Antes de sua formulação, e antes dos outros, ele responde ao princípio de razão, que é o primeiro princípio, o princípio dos princípios. E é por isso que ele não tem de receber ordens, é ele, pelo contrário, quem ordena, prescreve, faz a lei (982a 18). E é normal que essa ciência superior, com o poder que confere em razão de sua própria inutilidade, se desenvolva em lugares (*topoi*), em regiões onde o lazer é possível. Assim, observa Aristóteles, as artes matemáticas se desenvolveram no Egito em razão dos lazeres que lá se concediam à casta sacerdotal (*to tôn iereôn ethnos*), ao povo dos sacerdotes.

Kant, Schelling, Nietzsche e Heidegger, ao falarem da Universidade, a pré-moderna ou a moderna, não dizem exatamente a mesma coisa que Aristóteles, não dizem todos exatamente a mesma coisa. Dizem, porém, também a mesma coisa. Embora Kant admita o modelo industrial da divisão do trabalho na Universidade, coloca a faculdade dita "inferior", a Faculdade de Filosofia, lugar do saber racional puro, lugar onde a

verdade se deve dizer sem controle e sem preocupação com a "utilidade", lugar onde se reúnem o próprio sentido e a autonomia da Universidade, *acima e fora da formação profissional:* o esquema arquitetônico da razão pura está acima e fora do esquema técnico. Em suas *Conferências sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, Nietzsche condena a divisão do trabalho nas ciências, a cultura utilitária e jornalística a serviço do Estado, as finalidades profissionais da Universidade. Quanto mais se faz (*tut*) no campo da formação, mais se deve pensar (*denken*). E ainda na primeira Conferência: *"Man muss nicht nur Standpunkte, sondern auch Gedanken haben!"*, não se devem ter somente pontos de vista, mas também pensamentos! Quanto a Heidegger, ele deplora em 1929 (O *que é a Metafísica? Aula inaugural*) a organização doravante técnica da Universidade e sua especialização compartimentadora. E em seu *Discurso de posse como reitor*, no exato momento em que apela para os três serviços (*Arbeitsdienst, Wehrdienst, Wissensdienst*, serviço do trabalho, serviço militar, serviço do saber), no exato momento em que lembra que esses serviços são de categoria igual e igualmente originais (lembrara antes que a teoria não era para os gregos senão a forma mais elevada da práxis e o modo por excelência da *enérgeia*), Heidegger condena, todavia, com violência a compartimentação disciplinar e o "adestramento exterior com vistas ao ofício", "coisa ociosa e inautêntica" (*Das Müssige und Unechte äusserlicher Berufsabrichtung*...)[15].

Querendo subtrair a Universidade aos programas "úteis" e à finalidade profissional, pode-se sempre, queiramos ou não, servir a finalidades inaparentes, reconstituir poderes de casta, classe ou corporação. Estamos numa topografia política implacável: um passo a mais com vistas ao aprofundamento ou à radicalização, até mesmo além do profundo e do radical, do

15. Cf. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität/L'auto-affirmation de l'Université allemande*. Trad. francesa Gérard Granel. Mauvezin : Trans-Europ-Repress, 1982.

principial, da *arqué*, um passo a mais rumo a uma espécie de an-arquia original corre o risco de produzir ou de reproduzir a hierarquia. O "pensamento" requer *tanto* o princípio de razão *quanto* o além do princípio de razão, a *arqué* e a an-arquia. Entre os dois, diferença de um sopro ou de um acento, somente a *implementação* desse "pensamento" pode decidir. Essa decisão é sempre arriscada, ela arrisca sempre o pior. Pretender apagar esse risco através de um programa institucional é embarricar-se simplesmente contra um futuro. A decisão do pensamento não pode ser um acontecimento intra-institucional, um momento acadêmico.

Tudo isso não define uma política, nem mesmo uma responsabilidade. Somente, no máximo, algumas condições negativas, uma "sabedoria negativa", diria o Kant do *Conflito das faculdades*: prevenções preliminares, protocolos de vigilância para uma nova *Aufklärung*, o que se deve ver e ter em vista numa reelaboração moderna dessa velha problemática. Cuidado com os abismos e as gargantas, mas cuidado também com as pontes e as *"barriers"*. Cuidado com o que abre a Universidade para o exterior e para o sem-fundo, mas cuidado também com o que, fechando-a em si mesma, não criaria senão um fantasma de cercado, a colocaria à mercê de qualquer interesse ou a tornaria perfeitamente inútil. Cuidado com as finalidades, mas o que seria uma Universidade sem finalidade?

Nem em sua forma medieval, nem em sua forma moderna, a Universidade dispôs de sua autonomia absoluta e das condições rigorosas de sua unidade. Por mais de oito séculos, "Universidade" terá sido o nome dado por nossa sociedade a uma espécie de corpo suplementar que ela quis, ao mesmo tempo, projetar para fora de si e guardar ciosamente dentro de si, emancipar e controlar. Por esses dois motivos, presumia-se que a Universidade *representava* a sociedade. E, de certa maneira, ela também o fez, reproduziu sua cenografia, suas vistas, seus conflitos, suas contradições, seu jogo e suas diferenças, bem como seu desejo de união orgânica num corpo total. A linguagem organicista está sempre associada à lingua-

gem "técnico-industrial" no discurso "moderno" sobre a Universidade. Mas, com a relativa autonomia de um dispositivo técnico, e até de uma máquina e de um corpo pro-tético, esse artefato universitário somente *refletiu* a *sociedade* dando-lhe a oportunidade da reflexão, isto é, também, da *dissociação*. O tempo da reflexão, aqui, não significa apenas que o ritmo interno do dispositivo universitário é relativamente independente do tempo social e distende a urgência do comando, assegurando-lhe uma grande e preciosa liberdade de jogo. Um lugar vazio para a sorte. A invaginação de um bolsão interior. O tempo da reflexão é também a sorte de uma volta às próprias condições da reflexão, em todos os sentidos dessa palavra, como se com a ajuda de um novo aparelho ótico se pudesse finalmente ver a vista, não somente a paisagem natural, a cidade, a ponte e o abismo, como também "telescopar" a vista. Mediante um dispositivo acústico, "ouvir" o ouvir, em outras palavras, captar o inaudível numa espécie de telefonia poética. Assim, o tempo da reflexão é também um outro tempo, é heterogêneo àquilo que reflete e talvez dê tempo para aquilo que chama e se chama o pensamento. É a sorte de um acontecimento do qual não se sabe se, apresentando-se *na* Universidade, pertence à história da Universidade. Ele pode também ser breve e paradoxal, pode rasgar o tempo, como o instante de que fala Kierkegaard, um dos pensadores estranhos e até mesmo hostis à Universidade, que muitas vezes nos dão mais a pensar, quanto à essência da Universidade, do que as próprias reflexões acadêmicas. A sorte desse acontecimento é a sorte de um instante, de um *Augenblick*, de um piscar de olhos ou de um bater de pálpebra, of a *"wink"* or a *"blink"*, ocorre *"in the blink of an eye"*, eu diria, antes, *"in the twilight of an eye"*, pois é nas situações mais crepusculares, mais ocidentais da Universidade ocidental que se multiplicam as sortes desse *"twinkling"* do pensamento. Em período de "crise", como se diz, de decadência ou de renovação, quando a instituição está *"on the blink"*, a provocação para pensar reúne no *mesmo* instante o desejo de memória e a exposição de um futuro, a fidelidade de um guardião bastante fiel para querer guardar até a sorte do futuro, em outros termos, a singular responsabilidade pelo que ele não tem e que ainda não existe. Nem sob sua guarda, nem sob seu olhar. Guardar a memória e guardar a sorte, isso é possível? Como sentir-se *contador* do que não se tem, e que ainda não existe? Mas por qual outra coisa sentir-se *responsável* senão pelo que não nos pertence? pelo que, como o futuro, pertence e cabe ao outro? E a sorte, isso se guarda? Não será, como seu nome indica, o risco ou o acontecimento da queda, até mesmo da decadência, o destino que espera no fundo da *"garganta"*? Não sei. Não sei se é possível guardar ao mesmo tempo a memória e a sorte. Sou, antes, tentado a pensar que uma não se guarda sem a outra, sem guardar a outra e sem guardar outra. Diferentemente. Essa dupla guarda seria assinada, bem como sua responsabilidade, ao estranho destino da Universidade. À sua lei, à sua razão de ser e à sua verdade. Aventuremos ainda um piscar de olhos etimológico: a verdade (*truth*) é o que guarda e se guarda. Penso aqui na *Wahrheit*, no *Wahren* da *Wahrheit* e na *veritas* – nome que figura nas armas de tantas Universidades americanas. Ela institui guardiães e chama-os a velar fielmente (*truthfully*) por ela.

A título de memento, lembro-lhes meu *incipit* e a única questão que coloquei ao começar: como não falar, hoje, da Universidade? Tê-lo-ei dito ou tê-lo-ei feito? Terei dito como não se deveria falar, hoje, da Universidade? Ou terei falado como não se deveria fazê-lo, hoje, na Universidade?

Somente outros poderiam dizê-lo. Começando por vocês.